Renovatio

rivista di teologia e cultura

Genova - ottobre-dicembre 1972 - anno VII - numero 4

pubblicazione trimestrale *spedizione abbonamento postale gruppo IV*

RENOVATIO

rivista
di
teologia e cultura

XXV FASCICOLO

Sono a disposizione,
a prezzo di copertina,
numeri arretrati.

Direttore
Guglielmo Luigi Rossi

Direttore responsabile
Gianni Baget-Bozzo

Redattore
Alberto Gagliardi

UFFICI

Via XII Ottobre, 14
16121 Genova

Telefono 562.588

CON APPROVAZIONE
ECCLESIASTICA

Aut. del Trib. di Genova
27-10-1966 • N. 27/66

Grafica BI-ESSE - Genova

Telefono 581.860

Pubblicità inferiore al 70%

I prezzi aumentano, ma non aumenta il prezzo di « Renovatio ».

Anche questo un modo di andare contro corrente. Per questo vi chiediamo di abbonarvi.

La quota annua per il 1973 è confermata in lire 2500 per l'Italia e in lire 3200 per l'Estero.

Renovatio

rivista di teologia e cultura

Genova - ottobre-dicembre 1972 - anno VII - numero 4

SOMMARIO

* Dieci anni dal secondo concilio Vaticano

ARTICOLI:

497 **Gianni Baget Bozzo** - La crisi della teologia speculativa.

NOTE:

515 *Claudio Leonardi* - Burckhardt e il rifiuto della filosofia della storia.

540 *Giorgio Fabbri* - Anima e tempo.

551 *Etienne Catta* - Vescovo e profeta: il cardinale Pie.

561 *Tiburzio Lupo* - L'« Imitazione di Cristo ».

572 *Ferruccio Mazzariol* - La religiosità di Federigo Tozzi.

LIBRI:

581 **Recensiti:** « Les problèmes de l'athéisme » di C. Tresmontant / « Le Christ et la revolution » di M. Clément / « La testimonianza cristiana nella società secolarizzata » di G. Marafini / « La naissance de l'esprit moderne et la théologie protestante » di P. Tillich / « La crise de la culture » di H. Arendt / « Hymnes » di Simeon le Nouveau Théologien / « Gli accusati » di L. Lombardo Radice / « L'illusione fascista » di A. Hamilton / « Le mistère de l'amour divin dans la théologie johannique » di A. Feuillet / « Chiesa, struttura politica e lotte sociali in Brasile » di V. Iori / « Quello che non ha capito Carlo Marx » di A. Plebe / « Pressentir la lumière » di P. Warnier / « Predicazione atto politico » di G. Casalis / « Mysterium salutis » di autori vari / « Diritto naturale cristiano » di G. Ambrosetti / « Hyde Park » di G. Noventa / « Christologie » di C. Duquoc / « The exorcist » di W. P. Blatty.

624 **Ricevuti**

POSTILLE:

627 « Sette Giorni », Adriana Zarri e i « dogmi » rivisitati *(Gianni Baget-Bozzo)* - I non conformisti degli anni trenta *(Ferruccio Mazzariol)* - Feudalesimo e partitocrazia *(Filippo Liverziani)* - Il risorgimento liberale, i reazionari e « La Discussione » *(Ferruccio Mazzariol)* - Un antico biografo di santa Caterina Fieschi *(Giuseppe Marasco)*.

651 Indice dell'annata.

656 —

Dieci anni dall'inizio del secondo concilio Vaticano

Il secondo concilio Vaticano è senza dubbio il fatto più grande della Chiesa nel nostro tempo e costituisce un evento determinante per l'umanità di oggi. Per questo non possiamo passare sotto silenzio il compiersi di un decennio dal suo inizio, ben sapendo che più la prospettiva si allontana meglio si vede e si comprende.

Per questo è possibile fare una fermissima distinzione tra quello che è concilio e quello che concilio non è. In esso, infatti, l'elemento divino e l'elemento storico si sono mescolati e intrecciati. Le persone, il cui voto determinava le costituzioni e i decreti conciliari, erano le stesse che potevano avere opinioni particolari ed enunciare valutazioni discutibili. Era difficile distinguere: oggi è più agevole farlo.

Il concilio, unito al suo capo, il papa, è la Chiesa docente; ha le garanzie divine che Gesù Cristo ha promesso alla sua Chiesa. Pertanto un concilio ecumenico considera e decide nell'àmbito della fede. La fede contiene sempre l'apprezzamento, il rispetto, il fondamento della speranza. Tale considerazione è criterio teologico soprannaturale. Considerato non sul piano della cronaca ma della storia, il Vaticano secondo ha certamente una funzione provvidenziale.

Nelle mani della Provvidenza, tutto il male deve servire a tutto il bene; analogamente, le debolezze degli uomini del concilio servono alla grandezza del concilio.

I piani di Dio non sono oggetto della nostra immediata conoscenza. Però qualcosa è lecito dire, con cautelata prudenza, di questo Vaticano secondo. Esso ha certamente scosso quanto forse stava riducendo la Chiesa cattolica a comune storia dei fatti umani. Non dimentichiamo che la Chiesa è anche umana. Le esperienze acquisite, tra le vicende degli uomini, diventano quiete, sopore, inattività, anche se sono oneste e giuste. Lo stile mondano della convivenza umana può a piccole dosi, spesso

inavvertite, essere assunto, per osmosi, nell'ambito della vita ecclesiale. Orpelli e apparenze che sono da sempre lo sfogo dell'umana vanità, possono insinuarvisi. Il tutto con estrema naturalezza, senza che si avverta l'accomodamento, l'imitazione del mondo. Sentimenti, sfumature improprie, paure, possono, non meno delle passioni umane, influenzare, anche inavvertitamente, uomini che hanno importanza nella comunità ecclesiale. I pregiudizi del proprio tempo possono infiltrarsi nel costume di enti e di singoli religiosamente qualificati senza che questi ne avvertano il fondamento d'errore. L'assoluta necessità di difendere dottrina e costume ha talvolta impresso nell'azione ecclesiale verso avvenimenti storici nefasti alla Chiesa uno stile polemico e sospettoso, durato forse oltre i limiti giusti. Una divina grandezza della Chiesa sta nel fatto che Gesù Cristo l'ha lasciata a coesistere, a combattere, qualche volta subendoli, coi comuni guai dell'esistenza terrena.

Contro tutto questo il concilio è stato un coraggioso, opportuno scossone. Noi non condividiamo affatto il complesso di colpa grazie al quale taluni appioppano ogni colpa alla Chiesa; siamo anzi convinti che una serena disamina storica distruggerà affermazioni ingiuste, ingiuriose o, comunque, esagerate. Ma l'evidenza ci dice che il Vaticano secondo costituisce, non un cambiamento, ma una purificazione ed un grande arricchimento per tutta la vita ecclesiastica.

Per questo giustizia vuole che si abbia ammirazione per il coraggio di Giovanni XXIII nell'indire il concilio e per quello, non meno cosciente e sofferto, di Paolo VI nel continuarlo. Più si procederà innanzi e più si comprenderà che tutto rientra nel progetto divino per il tempo della Chiesa.

Nel concilio erano coadunati più di tremila padri. La gran parte, anzi la quasi totalità come successori degli apostoli, vi sedeva per diritto divino. Erano, però, sempre uomini. Portavano con sé il loro temperamento, il loro passato, la loro responsabilità, i loro punti di vista su materie che ritenevano, talvolta a torto, talvolta a ragione, essere opinabili.

I presenti si sono aggirati quasi sempre tra i 2200 e i 2300. Cinquecento hanno parlato: un sesto. I cinque se-

sti hanno rappresentato la saggia prudenza silenziosa, che ha deciso nel voto. Accanto a una minoranza che mirava a soluzioni ardite e forse troppo avanzate, un'altra minoranza anche più ridotta che intendeva tutelare i diritti della tradizione divina, nonché i diritti della tradizione e della disciplina ecclesiastiche. Noi siamo convinti che tutti abbiano agito in perfetta buona fede e che abbiano egualmente contribuito alla riuscita del concilio.

Chi non avesse avuto la piena fede nelle promesse fatte da Cristo alla Chiesa, avrebbe potuto temere che l'immensa assemblea, protratta per quattro anni, avrebbe in qualche momento sbandato. Questo forse sarebbe accaduto se la Chiesa non avesse una divina garanzia. Ma l'ha e pertanto non accadde: il concilio finì col consenso: due soli schemi conciliari ebbero una settantina di voti negativi, piccola entità di fronte alle migliaia di voti positivi. L'unanimità del secondo concilio Vaticano testimonia la divina assistenza sulla Chiesa. Nessuna assemblea umana di quella mole — se si eccettuano i regimi di completa oppressione nel voto — sarebbe finita così.

Ci fu polvere attorno al concilio, ma non era il concilio. Il concilio arrivava fin dove arrivavano i successori degli apostoli uniti al papa, più i pochi ammessi al voto per diritto ecclesiastico. Il concilio né esiste né ha responsabilità oltre questo limite. La visione storica del grande avvenimento ci obbliga a tenerne conto. Taluni commentatori, non pochi, pensarono che la filosofia e lo « spirito moderno », inteso nel senso più laico della parola, avrebbero costituito la nuova dimensione o meglio « l'inveramento del cristianesimo ». Sbagliarono, furono irritati, delusi, fecero per anni finta di credere che il concilio avesse dato loro ragione. Gridano ancora, come i sacerdoti dileggiati dal profeta Elia.

Una diffusa illusione fu che il mondo « moderno » fosse totalmente positivo e dovesse essere, così com'è, recepito nel cristianesimo, quasi iniezione corroborante e vitale. Sbagliarono e non si accorsero che la questione andava decisamente rovesciata: se il mondo moderno si vuole salvare deve recepire Cristo. Dagli ecologi alle prèfiche di tutti i drammi politici, economici, sociali, tutti piangono e temono, mentre l'evangelizzazione resta la prima necessità, che urge per la pace e per una sopporta-

bile convivenza dei popoli. L'insicurezza del nostro tempo, punteggiata negli anni sessanta da ingenue e talvolta violente forme di contestazione soprattutto giovanile, ha come dimensione permanente il rifiuto di un mondo chiuso in un orizzonte produttivistico e consumistico, che non offre significato alla vita e alla storia.

Non mancò un'altra illusione, nella quale furono travolti forse più sacerdoti che laici, più teologi che parroci: per costoro il concilio rappresentava la «conversione» della Chiesa alla cultura moderna, pura e semplice, il rovesciamento agognato del Sillabo *di Pio IX. Si trattò di una tempesta « a tavolino »; ma resta tuttavia un fatto grave ed un disorientamento degli spiriti. Questi illusi degli anni sessanta sono smentiti dagli anni settanta. In questi anni la cultura, che possiamo chiamare post-moderna, mette gli accenti sulle ombre. I tecnologi annunciano la drammatica possibilità di una pausa nella crescita tecnologica ed hanno il coraggio — non sappiamo se giustificato — di annunciare un prossimo venturo medio evo. Certo non tutti potranno comperare tutto, quando tutto il mondo (... terzo, quarto) sarà diventato un mercato di produzione. Il Massachusetts Institute of Technology annuncia che il progresso economico deve ridurre se stesso se vuol salvare le basi naturali della vita umana. Il problema di salvare l'« umanità », ossia il « carattere umano » della vita, supera le formulazioni tradizionali dei problemi sociali. Taluni di questi, in tale prospettiva, rischiano di sembrare obsoleti. Le ideologie politiche appaiono ormai una sopravvivenza del passato.*

Gli illusi — perché non chiamarli col loro nome? — vogliono, a qualunque costo, fare del nuovo e sfoderano teologie e cristologie risolutive. In realtà ripropongono nel secolo ventesimo l'arianesimo, il sabellianesimo, l'adozianismo, il nestorianesimo, il monarchismo, la pneumatomachia: cose tremendamente vecchie ed inutili, seppellite dalla storia per secoli. Di nuovo c'è lo sforzo di tradurre in termini teologici i temi della libertà sessuale. Stanchi di stare in Chiesa, stanchi di respirare l'aria del Cielo, molti sono usciti fuori a respirare l'aria purissima delle strade moderne. E' meglio rientrare in Chiesa e non attendere per far questo di essere costretti, come il figliol prodigo, a mangiare ghiande.

ARTICOLI

La crisi della teologia speculativa

GIANNI BAGET - BOZZO

Si può ancora parlare di teologia speculativa? I titoli dedicati a questo argomento sono ormai sempre più rari e il tema che l'ha in parte sostituito, la teologia trascendentale, non indica la medesima cosa. La teologia speculativa ha due presupposti: a) che esistano delle verità rivelate, le cui realtà e oggettività siano accertate con metodi che non rilevano della teologia speculativa stessa; b) che tali verità rivelate possano essere illustrate con argomenti tratti dalle altre conoscenze dell'uomo e che a loro volta esse possano essere adoperate come mezzo di comprensione delle realtà oggetto di tali altre conoscenze.

Ambedue i punti vengono oggi in contestazione. Il primo punto viene in contestazione dal momento in cui si nega che possa sussistere una verità storica e si afferma che ogni storiografia deve essere considerata come l'espressione delle categorie interpretative del soggetto: dal Dilthey al Croce, dall'Aron al Marrou, la problematicità della storiografia è divenuta un'affermazione costante. L'« idolum scholae » baconiano è stato formalmente teorizzato dal Marrou: è storico ciò che la comunità degli storiografi reputa tale. Tale clima si è ripercosso sul piano teologico, essendo le verità che fondano la fede affidate alla « fides historiae ». Se non si dà oggettività storica, se lo storico del popolo ebreo o quello delle origini cristiane è incapace di farci comunicare con qualcosa di diverso dalle sue ipotesi culturali, allora è interrotto il mezzo di comunicazione tra la rivelazione e l'uomo di oggi. Se non è più possibile una storiografia, non è più nemmeno possibile un'apologetica.

Il secondo presupposto della teologia speculativa che è venuto meno è la convinzione di una comparabilità tra il dato rivelato e il mondo delle conoscenze umane. E' un giudizio comune che la fede, come tale, non abbia nulla da dire allo scienziato, allo psicologo, al politico, al sociologo e così via, sicché una valutazione di quei campi fatta in riferimento alla rivelazione è, per principio, considerata un'intrusione arbitraria in un oggetto che non compete in alcun modo al credente e al teologo. Questi chiede in cambio che lo scienziato o il politico rispettino, in base al pre-

supposto dell'imparzialità della scienza o della laicità della politica, il suo « hortus conclusus ». La fede e la teologia risultano quindi separate sia dalla storia che dalla scienza. In questa condizione di separazione, la teologia speculativa è impossibile. Essa non ha più di fronte la teologia positiva, ma il metodo storico-critico o l'ermeneutica: e non si vede più riconosciuta alcuna capacità di considerare la realtà in riferimento alla rivelazione e la rivelazione in riferimento alla realtà.

Una situazione di questo genere non può essere, da un punto di vista cattolico, che espressa in questo modo: i concetti che al presente vigono di conoscenza storica e di scienza della natura, di scienza dell'uomo, di prassi politica non sono compatibili con i presupposti della teologia speculativa. Ciò significa che le posizioni, che il mondo culturale in atto o almeno le sue forze egemoni assumono, devono essere soggette a critica e solo i risultati di questa critica possono essere messi a confronto con le esigenze della teologia speculativa.

Ciò in realtà non costituisce una situazione nuova. In ogni momento in cui è esistita una cultura, l'atteggiamento della teologia non è mai stato di assunzione acritica o di accettazione del fatto in quanto fatto. Si può dire che per principio il teologo che ha a suo fondamento la rivelazione sa che la teologia non può procedere che criticamente e in contrasto con i pensieri che nascono dall'evoluzione intramondana. Nel nostro tempo si accusa facilmente di debolezza la teologia per non aver conservato la sua autonomia in modo sufficientemente rigoroso nei tempi passati, ma le si consiglia al tempo stesso di assumere come « luogo teologico » la storia stessa (la storia contemporanea s'intende) e di identificarsi con essa (1). Naturalmente le esigenze di questa posizione critica vanno lontano. Si tratterebbe di porre delle condizioni teologiche alle teorie storiografiche e alle interpretazioni del metodo delle scienze della natura. E' facile oggi notare il rapporto esistente tra l'interpretazione che Newton dava del tempo-spazio nel suo sistema della meccanica celeste e il deismo. E' egualmente chiaro che un'acquisizione scientifica può essere legata a un'interpretazione antiteologica. Basta leggere il recente libro di Jean Monod sul caso per assistere all'ennesimo tentativo di uso antiteologico della scienza da parte di uno scienziato. La teologia speculativa è, dunque, massimamente una scienza del dialogo, perché essa non può non avere come metodo il costante paragone critico alle discipline e alle esperienze non teologiche: e ciò per poter rendere veramente intelligibile il suo

(1) C. Dumont, « Les trois dimensions retrouvées en théologie: eschatologie, orthopraxie, ecumenisme », « Nouvelle Revue Théologique » - Juillet, pp. 561-591.

oggetto. L'oggetto della teologia è così universale che esso non può patire contraddizioni nel suo compito di garantire la signoria di Dio sul mondo dei pensieri dell'uomo.

LA SOLUZIONE DELLA TEOLOGIA PROTESTANTE

Il mondo protestante ha affrontato il problema posto dall'evoluzione della storiografia e delle scienze in termini diversi dal mondo cattolico. Ciò è dovuto al fatto che all'inizio stesso del protestantesimo vi è il rifiuto e la denuncia della teologia speculativa. La ragione stessa è posta sotto la potenza del peccato e quindi esclusa dall'atto di fede che, nel naufragio di ogni possibilità umana, comunica con la grazia di Dio. Con ciò il protestantesimo ha, paradossalmente, reso possibile, al posto della teologia speculativa, la filosofia del cristianesimo. La grande filosofia tedesca si differenzia dalla teologia cattolica perché considera il fatto cristiano non come un principio formale di conoscenza ma come un dato da interpretare. La filosofia hegeliana della religione esprime nel modo più ampio e conseguente questo nuovo uso della rivelazione. Il rapporto che la cultura protestante ha avuto nei confronti del cristianesimo è, dunque, diverso da quello della cultura cattolica. Solo quando la grande filosofia tedesca è giunta essa stessa alla bancarotta con la prima guerra mondiale, è risorto il tentativo di una teologia protestante che ritornasse all'integrità della posizione dei riformatori ed escludesse la filosofia del cristianesimo.

La posizione neoluterana di Barth ha ripristinato la negazione della teologia speculativa, accettando l'assoluto isolamento della fede nel mondo come la condizione propria della fede. La Parola di Dio sussiste nel mondo come da esso differente, senza mediazioni o comunioni. Barth ha compiutamente pensato una posizione che pone la Parola di Dio come assolutamente altro rispetto alla conoscenza umana intramondana. Egli ha così svolto un'opera di fede e di dottrina, ma le sue capacità di teologo speculativo sono state connesse alla più teologica e speculativa negazione della teologia speculativa che il mondo protestante ci abbia mai fornito.

Tuttavia quest'opera imponente è rimasta solitaria: ha sorretto il mondo luterano tedesco nelle prove della guerra e del dopoguerra, ha fornito un supporto intellettuale preciso alla vita di fede nel mondo protestante, ma non ha avuto, poi, continuità dottrinale omogenea. Questo prova l'impossibilità per la teologia di esistere senza mediazioni.

La mediazione offerta da Bultmann, in continuità con il protestantesimo liberale e con la filosofia del cristianesimo, è stata la mediazione morale. Nel sistema bultmanniano, le proposizioni della rivelazione sono vere nel mondo morale dell'esperienza interiore. La demitizzazione ci dà Gesù come uomo libero, come uomo trascendente il condizionamento storico e, dunque, come uomo compiutamente morale, oltre i limiti della legge, in quanto determinazione estrinseca e positiva della moralità.

Il modello bultmanniano ha suscitato un'ampia scuola. E tuttavia esso non poteva non avere un esito politico. Nel mondo presente il « trend » culturale non è più legato alla morale come forma o atteggiamento. La moralità non è più considerata come una norma per la volontà e, dunque, rivolta in linea diretta all'interiorità umana quale criterio dell'intenzione. L'etica tende a divenire, sotto l'influenza congiunta del marxismo e della sociologia, una norma di comportamento, sino ad esprimersi in un modello rivoluzionario.

Possiamo considerare il libro del van Buren « The secular meaning of the Gospel » l'espressione del passaggio dalla teologia di Bultmann alla teologia politica e alla teologia della rivoluzione. Passiamo, dunque, dalla filosofia del cristianesimo al cristianesimo come « vera » politica. In realtà siamo, così, tornati al criterio dell'interpretazione del cristianesimo che fu quello della filosofia tedesca. Nel tempo presente, l'influenza culturale del marxismo e della sociologia ci ha dato l'interpretazione politica sul piano della prassi, invece che quella filosofica sul piano della conoscenza.

Possiamo a questo punto considerare le posizioni che riprendono il problema escatologico (Pannenberg e Moltmann) come posizioni nuove? Nel Moltmann non si dà mediazione tra storia ed escatologia, tra vecchio e nuovo eone: il rapporto tra i due eoni è la loro reciproca contraddittorietà. In Pannenberg la resurrezione rimane non verificabile in questo tempo: la sua verifica è rinviata all'escatologia. Le teologie di Pannenberg e Moltmann sembrano una combinazione di temi barthiani e di temi bultmanniani, una ricerca di sintesi tra le due posizioni originarie (quella conservatrice e quella liberale). Il pensiero protestante moderno ha così, in forme diverse, mantenuto l'incomunicabilità della teologia con le altre conoscenze umane. Lo spazio di verità della fede rimane situato in un momento interiore e non suscettibile di dialogo critico con le scienze. Ciò rende impossibile la teologia speculativa, per cui è essenziale un dialogo tra la rivelazione divina e le conoscenze proprie dell'uomo nel mondo.

Conosciamo un solo robusto tentativo anglicano di difendere lo stato scientifico della teologia speculativa: quello compiuto da

T. F. Torrance. In « Theological Science » (2) egli asserisce che la teologia è una scienza nello stesso senso in cui lo sono le scienze della natura: Dio è un oggetto, e la teologia non è in alcun modo riconducibile all'autocoscienza del soggetto, nemmeno inteso come « locus revelationis Dei ».

Tuttavia il modo con cui il Torrance ha poi qualificato la posizione (3), lascia dubbi sul successo del tentativo. Già in « Theological Science » Torrance criticava la teologia naturale: qui ora sembra sostenere l'immediata evidenza di Dio: « noi lo conosciamo attraverso la cogenza del suo essere, di ciò che è, di ciò che deve essere per natura: egli si fa visibile nella luce della sua verità, che è il suo stesso essere divino, e diviene, nel nostro conoscerlo e comprenderlo, ciò che è in sé e in relazione a noi » (4).

E ancora: « poiché la verità di Dio è conosciuta nella sua stessa luce e nella sua autoevidenza, attraverso l'azione della Parola e dello Spirito del suo stesso essere, e dunque sulla base della sua propria autorevolezza, noi non abbiamo bisogno di una illuminazione o di una grazia distinte dalla stessa manifestazione di Dio come verità per comprenderlo e riceverlo degnamente... Le proposizioni normative sono necessarie alla nostra comprensione e al suo sviluppo nella Chiesa cattolica solo metodologicamente e come strumenti di decisiva importanza per chiarificare e bilanciare il nostro modo di esprimere la verità... Ma essi sono di importanza secondaria e cedono dinnanzi alla manifestazione in atto della verità nel suo diritto originario: vengono relativizzate dalla sua assolutezza » (5).

La posizione del Torrance risulta così nuova nell'orizzonte teologico attuale. Essa mantiene la negazione della teologia naturale e la distinzione di un ordine naturale dall'ordine soprannaturale: qui egli rimane fedele all'influenza barthiana. Ma afferma che Dio è per noi evidente in ragione del suo stesso essere, e che non si può così configurare la rivelazione storica come un atto di mediazione tra l'essere divino e noi così come non si può configurare come un atto di mediazione la realtà cosmica. L'essere divino si manifesta alla mente senza mediazione: gli strumenti storici, come l'autorità della Scrittura e della Chiesa, possono valere come adiuvanti nell'espressione storica della manifestazione divina, ma non sono termini medi tra noi e quella manifestazione. Non è nemmeno necessaria un'azione della grazia per

(2) Cfr. la recensione apparsa su « Renovatio », n. 4/1970, pp. 585-587.
(3) T.F. Torrance, « Truth and authority », « The Irish Theological Quarterly » n. 3/1972. pp. 215-242.
(4) Ib. p. 215.
(5) Ib. p. 218.

giungere alla conoscenza dell'essere divino: la stessa automanifestazione dell'essere divino, che si fonda sulla sua potenza ed è dunque per l'uomo necessaria, è sufficiente a produrre la conoscenza nella mente umana. Nella concezione cattolica della teologia speculativa, vi sono delle mediazioni nella conoscenza che l'uomo ha di Dio: una è offerta dalla realtà cosmica e fonda la teologia naturale: l'altra dalla manifestazione storica della rivelazione divina e fonda la teologia specificamente cristiana.

Nella posizione del Torrance non si ha alcuna mediazione. Il rischio di questa posizione è quello di ripetere la posizione di Eunomio, cioè di giungere al razionalismo teologico. Essa tuttavia è fuori della matrice luterana, e anche da quella del cristianesimo come filosofia o del cristianesimo come politica. La teologia del Torrance esprime una possibilità diversa. Anche se non possiamo accettarla come modello di teologia speculativa, essa appartiene a quest'ordine di ricerca, almeno parzialmente. Se ci rifacciamo alle due condizioni che abbiamo indicate all'inizio come qualificanti la teologia speculativa, dobbiamo dire che questa posizione tende a realizzare la seconda condizione, mentre è problematico che realizzi la prima, non tanto perché nega la verità della storia, ma perché non afferma la necessità di essa per la conoscenza di Dio.

I TEOLOGI CATTOLICI E IL PLURALISMO

L'abbandono di fatto del tomismo (e della filosofia medievale) ha coinciso tra i teologi cattolici con la crisi della teologia speculativa. I due processi non si implicano concettualmente, ma si sono implicati storicamente. La prova la si è avuta nel modo in cui il pluralismo si è posto, dopo l'abbandono di fatto del tomismo, come filosofia normativa. Dobbiamo, in primo luogo, esaminare il ruolo che il tomismo ha svolto quale filosofia pubblica della Chiesa. Il magistero non ha mai inteso il riconoscimento attribuito al tomismo come un riconoscimento esclusivo, come se cioè non fosse possibile nella Chiesa altra filosofia. Le stesse ventiquattro tesi preparate dal padre Mattiussi non avevano il significato di una norma ecclesiastica in materia filosofica, intendevano semplicemente stabilire quello che il magistero intendeva per tomismo. Il riconoscimento del tomismo non tolse in principio o in fatto la possibilità di soluzioni o anche di sistemi filosofici diversi dalla revisione tommasiana della tradizione aristotelica. Il riconoscimento al tomismo significava semplicemente che i diversi sistemi o soluzioni filosofiche dovevano, in concreto, esse-

re paragonate a quella tomista, motivando le ragioni del proprio scostarsi da essa. Il magistero, più che delle soluzioni filosofiche, prescriveva una struttura, quella appunto che risultava dal paragone necessario con il tomismo. Così l'ordine tomista dei problemi, la specificità dei problemi stessi propria del tomismo finiva per proporsi a tutti i filosofi e a tutti i teologi, obbligandoli a delle alternative motivate. Si garantiva così un linguaggio pubblico e comune nella filosofia e, di converso, nella teologia. Esisteva un tallone oro, un termine obbligatorio e generale di conversione.

Da questo punto di vista l'adozione del tomismo come filosofia pubblica rimane, crediamo, un esempio insuperato di politica culturale, cioè un mezzo pubblico di ordinamento della ricerca e della genesi delle opinioni che garantisse ad un tempo l'unità del linguaggio e l'autonomia delle soluzioni.

Il reale significato del riconoscimento pubblico del tomismo non venne sempre inteso: e si generò di fatto un conformismo che partiva dall'opinione falsa che la Chiesa avesse canonizzato una filosofia, cosa che il magistero si era sempre ben guardato dal dire e dal fare. Ma l'idea di una filosofia d'obbligo rese impopolare il tomismo e, nel clima conciliare, esso venne abbandonato non appena apparve chiaro che il magistero non riteneva più di insistere con la medesima urgenza di prima sul tomismo quale filosofia pubblica della Chiesa.

Al tomismo come filosofia pubblica della Chiesa è succeduto il pluralismo come norma della corporazione dei teologi: si è cioè dato come un fatto il pluralismo delle filosofie e delle teologie, ma inteso in un senso ben diverso dal periodo precedente.

Il pluralismo di nuovo tipo è così formulato dal Rahner: non esiste più misura comune tra le diverse teologie, perché esse si fondano su precomprensioni non esplicitate e dunque non attingibili con certezza da un osservatore esterno. Per Rahner « le teologie cristiane non stanno più l'una di fronte all'altra ma sono accostate tra di loro senza una misura comune » (6). La ragione di ciò è l'impenetrabilità dei rapporti esistenziali tra l'intenzione e l'espressione. Non vi è più modo, né per un singolo teologo né per una comunità di teologi di valutare le teologie secondo un criterio teorico unitario, sostiene Rahner, così da offrire un quadro di discussione sufficiente e implicitamente riconosciuto da tutti: il discorso procede, infatti, da dati pregiudiziali che fanno parte di un altro orizzonte di pensiero. Chi può dire se la dottrina di Barth è, nel suo fondo, cattolica o eterodossa? Chi può dire con

(6) K. Rahner, « Le pluralisme en théologie et l'unité du Credo dans l'Eglise », Concilium, n. 46/1969, p. 96. Cfr. del medesimo autore, « L'avenir de la théologie », « Nouvelle Revue Théologique », Janvier 1970, pp. 3-28.

esattezza se la posizione di Bultmann è veramente non cattolica? Né si può prevedere che il dialogo giunga a chiarirlo (7). Questa è la motivazione e la giustificazione del pluralismo spirituale irreversibile cui secondo Rahner siamo giunti.

In questo quadro non è più possibile la teologia speculativa, ma solo un numero imprecisabile di pensieri teologici tra loro incomparabili, che possono riconoscersi reciprocamente come legittimi solo su un piano giuridico, non dottrinale. Essendo incomparabili, ciascuno di essi è un assoluto. Si può riconoscere il diritto dell'altro non più come diritto della verità (questa ormai si manifesta soggettivamente) ma come diritto della persona. La teologia è definibile solo come l'occupazione dei teologi.

Abbiamo così una situazione perfettamente opposta a quella vigente quando il tomismo era inequivocabilmente la filosofia pubblica della Chiesa. Allora era possibile una misura comune dei linguaggi, ora non lo è più. Non è più possibile una verità comune ma solo un diritto comune. Il magistero e il dogma non possono emergere da un pluralismo fondato sulla condizione stessa concreta ma generale del pensare, quale Rahner la motiva. Se un teologo non può giudicare il pensiero di un altro, come lo può il magistero? Le norme della gerarchia non possono essere che prudenziali: non si dà più un magistero ma soltanto una pastorale. I precetti gerarchici hanno un fondamento accettabile se esprimono l'unica base possibile della convivenza ecclesiale, che è fondata sul rispetto dei diritti del singolo: la gerarchia può proporsi soltanto come garante del libero manifestarsi di tutte le opinioni (8).

Il pluralismo teologico riduce la Chiesa allo Stato di diritto. La teologia del Rahner può accettare un tale tipo di pluralismo per la sua concezione trascendentale della teologia: i contenuti salvifici sono, infatti, precontenuti nel soggetto, il quale ha la sua potenzialità divina radicata nella sua stessa struttura trascendentale di soggetto. La teologia è allora situata inevitabilmente su un piano diverso dalla struttura trascendentale e appare legata alle opzioni storiche del soggetto. Le teologie rappresentano la dimensione storica del soggetto trascendentale che è necessariamente molteplice e non teoreticamente unificabile (9). Lo storicismo trascendentale, su cui sbocca il pensiero del Rahner, è incompatibile con la teologia speculativa. Né la teologia speculativa riceve miglior trattamento in un saggio di un altro tra i teologi cattolici più conosciuti, il Lonergan, che si è occupato recente-

(7) Cfr. « Le pluralisme... », op. cit. p. 99.

(8) Ib. p. 108.

(9) Sul pluralismo del Rahner, cfr. P. Toinet, « Le problème théologique du pluralisme », Revue Thomiste, n. 1/1972, pp. 5-32.

mente del metodo teologico (10). Una teologia, sostiene Lonergan, media tra una matrice culturale e il significato e il ruolo della religione in quella matrice. Quando prevale una nozione classicista di cultura, la teologia è concepita come un risultato permanente. Quando una cultura è concepita empiricamente, come l'insieme dei significati e dei valori che informano un modo di vita, la teologia è interpretata come un processo in atto (« an ongoing process »). Il classicista non è pluralista. Egli sa che le circostanze cambiano le situazioni ma è ancora più profondamente convinto che le circostanze sono qualcosa di accidentale e che, oltre di esse, vi è una sostanza o radice che conviene alle sue istanze classiciste di stabilità, fissità, immutabilità. Nel mondo extra ecclesiastico il classicismo è finito: la Chiesa ne ha preso coscienza con il secondo concilio Vaticano.

Il tentativo medievale di costruire un sistema teologico e di usare Aristotele come fonte esterna è stato positivo: ma oggi Aristotele è superato e non possiamo più usare come sistema di referenze un pensiero astorico ed esclusivo, ma un processo continuo di sistemi (« an ongoing succession of systems »). Avendo definito la teologia come una mediazione tra la rivelazione e la cultura esistente, il Lonergan assume dalla cultura vigente un modello scientifico per la teologia. La cultura corrente è dominata dalla scienza moderna, il cui approccio alla realtà è empirico e dinamico. Ciò conduce a una riformulazione del concetto di verità. La concezione greca considerava la scienza come una vera e certa conoscenza della necessità causale. Ma la scienza moderna non è « vera » in questo senso: è soltanto sulla via della verità. E non è certa: per le sue affermazioni non domanda più della probabilità. Non è tanto conoscenza quanto ipotesi, teoria, sistema: ciò che al massimo si può raggiungere è di formulare la più importante opinione scientifica del momento.

Una teologia, che accetti di modellarsi su un tipo di conoscenza come quello indicato da Lonergan, abbandona l'idea di verità oggettiva. Quindi, per l'autore, l'autenticità della teologia è soltanto nelle condizioni del soggetto: se il soggetto è un cristiano che ama, se è veramente convertito, allora la sua teologia è autentica. Nemmeno in quest'ipotesi si dà più il concetto di teologia speculativa. Anche se si dovesse accettare come norma la scienza moderna, quale la descrive il Lonergan, in che modo riconoscere lo « status » di scienza a una disciplina che verifica la sua autenticità e specificità dalle condizioni soggettive del ricercatore? e, inoltre, come determinare l'oggetto della teologia? Per quanto modificati dalla ricerca, i fenomeni oggetto della scienza

(10) B. Lonergan, « Method in theology », Longmann and Todd, 1972.

moderna hanno sempre l'inconvertibile oggettività del dato. Ma quale dato proprio alla teologia possiamo considerare così certo che non sia questionabile come dato e risolvibile in interpretazione? Inoltre: l'idea di verità immutabile è implicata nel concetto di Dio. Se si deve dire che questa idea è fuori dello spazio legittimo della conoscenza, allora bisogna, con la scienza moderna, accettare l'agnosticismo come postulato e affermare che Dio non è oggetto di scienza. L'impresa di salvare una teologia speculativa, e dunque una teologia come scienza, per riferimento al modello epistemologico della scienza moderna, sembra un'impresa impossibile.

Il Rahner fonda il pluralismo sull'impossibilità di determinare l'intenzionalità autentica delle proposizioni e, quindi, il loro proprio significato. Il Lonergan lo fonda sulla necessità di mediare tra il modello epistemologico della scienza e la rivelazione.

Le vie per cui alcuni teologi cattolici giungono alla negazione dell'unità e della verità della teologia sono assai diverse da quelle mediante cui vi giungono i protestanti. La teologia protestante muove dal fideismo e mira a far sussistere la fede in una situazione separata dalla dimensione della scienza: è per questa via che le teologie protestanti giungono al neofideismo barthiano e al moralismo della teologia esistenziale. I teologi cattolici sembrano invece abbandonare la teologia speculativa per una via diversa: cioè inserendo la teologia all'interno del mondo culturale contemporaneo, così da farle assumere le fisionomie che esso avvalla o legittima.

TEOLOGIA SPECULATIVA E SCIENZA MODERNA

Alla base della crisi della teologia speculativa sta la moderna scienza della natura: su questo punto l'accordo è generale. Già questo riconoscimento mostra che il rapporto tra la teologia e la cosmologia non è secondario e che vi è un rapporto tra la concezione di Dio e la concezione del mondo. Se la teologia potesse avere un fondamento semplicemente antropologico, la sua stessa crisi non sarebbe comprensibile. Invece la crisi è nata proprio nell'impatto della scienza moderna sulla teologia. Il caso Galileo ha espresso questo scontro: e se i teologi oggi facilmente ricordano che già Agostino aveva escluso dalla Scrittura la descrizione approfondita dei fenomeni dell'universo (« christianos facere voluit non matematicos »), la passionalità con cui il caso Galileo vive nei secoli mostra che esso vale come l'espressione simbolica di una situazione aperta.

Proprio il modo in cui oggi le scienze della natura vengono

poste dagli stessi teologi come condizione-limite o come modello della teologia, mostra che una distinzione lineare delle competenze è un criterio astratto e che tra teologia e cosmologia esiste una relazione oggettiva, e quindi il rischio di una reciproca riduzione. Se i teologi di Urbano VIII commisero un abuso in un senso, è vero che proprio gli scritti dei teologi contemporanei mostrano che le parti sono oggi rovesciate.

Sia la tesi della scienza moderna come condizione-limite della teologia (espressa dalla demitologizzazione bultmanniana) sia la tesi della scienza come modello della teologia (espressa dalla tesi del Lonergan) non rendono più possibile la teologia speculativa, perché o le sottraggono l'oggetto (la storia della rivelazione) o la forma concettuale (l'idea di verità immutabile). La teologia non può rinunciare all'idea di verità immutabile, invece la scienza moderna può prescinderne. La differenza della teologia e della scienza determina anche questa diversità tra di loro. Quando si dice che la teologia è una conoscenza e che la scienza moderna è una conoscenza, il termine « conoscenza » non è usato nel medesimo senso. La teologia, infatti, ha il fine di cogliere il significato ultimo delle cose quale si manifesta alla mente. Essa assume che la realtà abbia un significato e che la mente umana possa coglierlo. Comunque si voglia giudicare questa pretesa, essa è una pretesa semplicemente conoscitiva: non comporta alcun intervento sull'oggetto, che è posto come diverso e altro rispetto al soggetto.

La teologia, in questo senso, non si distingue dalla filosofia. Essa però in quanto scienza della rivelazione aggiunge al dato oggettivo posto dalla natura e dall'uomo il dato oggettivo posto dall'automanifestazione di Dio e considera questi dati come reciprocamente ordinati e integrati.

La scienza moderna non è semplicemente una conoscenza. Essa comporta un intervento sulle cose. Il fenomeno oggetto della scienza risulta dall'estrapolazione di un dato dal suo contesto e dalla sua riproduzione come momento separato: la scienza può intervenire solo modificando il dato e separando dalla globalità del dato il fenomeno di cui si impossessa. Il principio di indeterminazione di Heisemberg ha messo in luce che la modifica del dato è condizione della scienza al punto da andare oltre la stessa figura della scienza fisica come conoscenza.

La scienza moderna non può dunque essere contenuta nella distinzione classica di teoria e di prassi, perché è una combinazione di ambedue. La prassi qui è il presupposto della conoscenza e la conoscenza implica inevitabilmente una prassi. Possiamo invece dire che la teologia e la filosofia sono una contemplazione del mondo, mentre la scienza moderna è un impossessamento del

mondo. La scienza e la tecnologia operano un'interpretazione reale dell'uomo e del mondo. E' la contemplazione del mondo incomponibile con questa mutua integrazione?

Che l'uomo non possa fare a meno della scienza, oggi è facilmente concesso. Ma che cosa aggiunge oggi la dimensione teoretica propria della filosofia e della teologia alla dimensione scientifica, per ciò che attiene alla conoscenza del mondo? La dimensione scientifica considera i fenomeni. Un fenomeno è una relazione, considerata prescindendo dalla sua onticità. La scienza stabilisce dei rapporti, e il suo problema fondamentale è quello della misura, cioè di creare dei termini di relazione. Della dimensione ontica, che è il presupposto della relazione, la scienza non si cura. Un mondo di fenomeni sarebbe perfettamente coerente anche se pensato come irreale, cioè in quanto avente una consistenza puramente onirica ed ipotetica.

La scienza non indaga nemmeno quello che è il suo presupposto, cioè la struttura che rende costante il fenomeno, ciò che può essere espresso come fenomeno, e cioè come relazione, non interessa la scienza moderna della natura. Né l'onticità globale del mondo né ciò che rende generale un fenomeno (e quindi rende possibile un'espressione in forma generale di esso) sono oggetto della scienza.

La scienza stessa non interessa la scienza: perché essa consiste appunto nella totale relativizzazione del soggetto conoscente al fenomeno osservato. La relazione tra soggetto e fenomeno è al di fuori della scienza, se non a condizione di diventare essa stessa fenomeno (cioè, ad esempio, psicologia dello scienziato).

Una cosmologia filosofica non cerca di esprimere la relazione, ma il suo fondamento, ciò che la rende possibile. La ricerca del fondamento implica la dimensione teoretica che ha per oggetto l'essere.

La dimensione teoretica ha come domanda originale il « che cosa è »; come cioè una determinata realtà si radichi nell'essere. I problemi: che cos'è la materia, che cos'è il movimento, che cos'è la vita, che cos'è la psiche, che cos'è il fenomeno, che cos'è la scienza sono problemi cui non si può contestare la plausibilità. Chi vuole contestarla può farlo solo dicendo che essi non sboccano in una teologia, cioè non conducono ad un effetto utile, come accade invece alla scienza.

Questa obiezione ha infatti un peso pratico perché i risultati della dimensione teoretica non conducono a un impossessamento di alcun fenomeno e non aumentano, dunque, il potere materiale dell'uomo: sotto questo aspetto non hanno utilità. Ma la dimensione teoretica conserva un rapporto uomo-mondo di carattere diverso, mantiene la distinzione tra uomo e mondo, li ripro-

pone costantemente come soggetto ed oggetto. Essa è il fondamento necessario affinché il grande ente artificiato in cui la scienza sbocca, cioè l'interpenetrazione dell'uomo e del mondo, non divenga una mostrificazione dell'uno e dell'altro, cioè perché essa rimanga entro una norma, entro una permanenza. Questo problema è divenuto ormai un problema troppo aperto dinnanzi alla nostra cultura perché la plausibilità di una patologia nel rapporto uomo-cosmo, che la scienza e la tecnologia fondano, non appaia come incontrovertibile. Si è creata una realtà empirica, la società tecnologica, la cui realtà è incontestabile e di cui la validità è però problematica. Si è creata, cioè, una realtà empirica che non può più essere trattata come un fenomeno, o almeno soltanto come un fenomeno, perché essa pone in gioco l'esistenza e l'equilibrio dello stesso soggetto di conoscenza (l'uomo) e mostra, dunque, che il processo di interpenetrazione fra l'uomo e il mondo non può essere considerato a priori come un fenomeno della natura, la cui validità è sempre certa e presupposta.

Il mondo della scienza e della tecnologia moderna non può essere più semplicemente trattato in modo fenomenico. La dimensione teoretica, la dimensione del « che cos'è », che fonda la distinzione tra il soggetto e l'oggetto, è riconosciuta implicitamente da tutti coloro che riconoscono la possibilità patologica del processo scientifico e tecnologico.

COSMOLOGIA FILOSOFICA E TEOLOGIA SPECULATIVA

Da ciò che abbiamo detto risulta la tesi che una cosmologia filosofica è la condizione culturale e storica di una teologia speculativa. Infatti se si ammette che l'unica cosmologia possibile è una cosmologia di tipo scientifico, cioè una cosmologia che si limiti ai fenomeni e non indaghi i presupposti ontologici della realtà, si nega la possibilità stessa della dimensione teoretica. Essa ha, infatti, a oggetto necessario tutto ciò che è, in quanto è. Se il cosmo non è oggetto della dimensione teoretica, allora è la possibilità di essa che è negata. Lo spazio che rimane alla teologia, dopo la negazione della cosmologia filosofica, è semplicemente la morale. Ma anche la morale può essere trasformata in scienza del comportamento, secondo il modello sociologico. E perderà cioè il suo rapporto con l'essere, divenendo conoscenza di fenomeni. Negare la possibilità della cosmologia filosofica comporta necessariamente la negazione della possibilità della teologia speculativa.

Non è possibile per il teologo speculativo ammettere che esi-

stano delle parti del reale che non siano sottoponibili alla domanda « che cos'è ». Tra scienza fenomenica, posta come unica dimensione valida, e teologia speculativa vi è mutua irricevibilità. La teologia speculativa è giunta a un punto di crisi perché si è preteso di fondarne la possibilità partendo dal fatto che la scienza moderna andava considerata come conoscenza normativa e che la teologia era possibile solo a partire dalle condizioni che la scienza moderna le pone.

Il teologo speculativo può iniziare la sua opera solo mediante una critica della scienza moderna come sapere normativo, anche sullo stesso piano cosmologico.

Questo lavoro il teologo lo potrebbe trovare anche fatto da altri, cioè appunto dai filosofi. Ma i filosofi che si occupino di cosmologia e di critica della scienza sono rari: e paradossalmente non hanno avuto buona accoglienza dai teologi (11).

Due sole filosofie, a nostra conoscenza, si sono poste apertamente in questo secolo come cosmologie filosofiche: quella di Bergson e quella di Whitehead.

Al Bergson si deve il tentativo di una filosofia della vita fondata sull'interpretazione dei dati che la scienza stessa aveva reso possibile. La contraddizione tra la decomplessificazione legata all'entropia e la complessificazione legata alla vita, messa in luce dal Bergson, indica la problematica stessa della filosofia della vita quale oggi si può porre. Il noto libro del Monod è anche un tentativo di rispondere al problema di Bergson. Il Whitehead ha riproposto il problema della comprensione del tempo, quale dimensione del mondo, e offerto una spiegazione della dinamica del reale come legata ad una genesi dal futuro. Le grandi ipotesi cosmologiche, verso cui oggi si apre la scienza, o il tentativo di esprimere in formule semplici la dinamica cosmica, proprio della relatività allargata, mostrano che la scienza stessa tende a proporre delle spiegazioni globali o, almeno, a suggerirne la possibilità.

La cosmologia filosofica è la condizione della ripresa della teologia speculativa. Ciò ha una lunga storia. La teologia era per i primi filosofi la spiegazione delle ultime realtà del mondo: il cosmo e il divino sono sempre apparsi come implicati anche là dove il fondamento divino del mondo è apparso trascendente e personale (come nella metafisica biblica).

La meraviglia è il principio del filosofare, secondo il detto di Aristotele, e questa meraviglia è l'ammirazione del mondo. Il primo segno del divino non è dato all'uomo da se stesso: è dato dal mondo. La bellezza e la potenza di questo mondo, entro cui

(11) Cfr. E. Gilson, « Le philosophe et la théologie », Fayard, 1960.

soltanto ha senso la vita, ha dato per la prima volta all'uomo il sentimento del divino: ed è solo in riferimento al mondo che il divino può essere colto.

Alla mediazione cosmica verso la teologia si è voluto opporre un argomento teologico: cioè che la Bibbia rappresenta la desacralizzazione del mondo e il rapporto diretto uomo-dio. Ciò significa dimenticare le teofanie cosmiche, che si concludono nella resurrezione di Cristo. Nella teologia cristiana l'immediatezza della presenza di Dio all'uomo e persino la mediazione dell'uomo tra Dio e mondo hanno come premessa l'annuncio della signoria divina sul mondo. Per questo la cosmologia filosofica è sempre un presupposto della teologia speculativa, anche se il coronamento di quest'ultima sta nella dottrina che l'uomo è, in Cristo, il fondamento del mondo.

VERITA' E STORIA NELLA TEOLOGIA SPECULATIVA

Uno dei problemi aperti sul piano della teologia speculativa è il rapporto tra storia e verità: in che senso la verità può essere temporale e perciò storica? e, viceversa, in che senso la storia può avere un'unità e un significato permanenti? La teologia speculativa non può concepire il divenire come una pura alterazione senza unità, ma come una crescita omogenea e vivente, come il divenire degli esseri verso la pienezza dell'essere.

Vi è un'alternativa a questa concezione? Una dinamica pura coincide con una pura stasi. Se in realtà nulla permane, allora il momento A e il momento B del divenire sono separati da uno iato assoluto. Essi sono identici soltanto a se stessi. Una dinamica suppone la permanenza, così come la permanenza si perfeziona nella dinamica. I contrari coesistono nel reale e ne sono dimensioni necessarie. Per questo il rifiuto del permanente e il dinamismo puro sono prospettive senza senso.

Affermare la teologia come un processo di teologie è perciò una prospettiva senza senso, così come lo è affermare la scienza come un susseguirsi di ipotesi. In realtà ogni ipotesi suppone la precedente, suppone la realtà e suppone il paragone tra sé e la realtà, cioè suppone la verità. Il modello di scienza che viene comunemente descritto è un modello superficiale: non considera la struttura intrinseca della scienza ma il metodo degli scienziati. Gli scienziati prescindono dal problema della verità, perché il loro metodo è fenomenologico: ma ciò non significa che il fenomeno o il metodo fenomenologico non suppongano oggettivamente la continuità della ricerca, l'omogeneità del reale, la trascendenza di

esso e la verità come modello del rapporto tra mente e realtà. La dinamica pura è un falso concetto nella scienza come è un falso concetto in teologia. Lo storicismo dei teologi ha un evidente carattere ideologico. Da un lato essi oppongono la storia presente come un « factum » a tutti coloro che obiettano che la verità non è funzionale al tempo, per cui ciò che è vero oggi è falso domani solo in ragione dell'oggi e del domani: d'altro lato essi assumono poi il dato temporale come normativo, come avente cioè un'intellettualità intrinseca che si manifesta nella loro teologia.

I teologi storicisti usano la storia come fatto nei confronti dei teologi speculativi, ma usano il fatto storico come dottrina all'interno dei loro propri sistemi. Questo uso strumentale della medesima tesi (« la teologia è storica ») è chiaramente ideologico, è cioè l'uso di una proposizione ai fini di un'egemonia pratica. Crediamo infatti che la storia della « nuova teologia » dal 1950 al 1970 potrebbe essere trattata in termini politici come la storia della formazione di un'egemonia.

Ciò è del resto visibile nella stretta relazione tra i fenomeni culturali e la letteratura teologica. Questo fenomeno è nuovo perché la teologia è entrata gradualmente, ma sempre più vistosamente, nel quadro della cultura di massa. Essa ha subìto, perciò, la tendenza della degradazione all'opinione media, più ovvia e di maggior consumo, che è la legge immanente del sistema delle idee divenuto mercato di consumo librario, giornalistico, televisivo, eccetera. In questo senso il divismo teologico ed ecclesiastico è inevitabile e viene praticato con i medesimi criteri standard: i teologi della contestazione hanno il medesimo cliché consumistico dei cantanti della protesta. L'egemonia delle teologie storicistiche è dovuta al fatto che esse aprono lo spazio all'inserimento della teologia della cultura di massa. Per questo i teologi storicisti si sono trovati di fronte l'occasione storica del boom editoriale e giornalistico della teologia. A ciò la teologia di Karl Rahner era più preparata di quella di Garrigou-Lagrange.

Questa è la base pratica della crisi della teologia speculativa: e con essa di tutta la « paideia » ecclesiastica.

NOTE

BURCKHARDT E IL RIFIUTO DELLA FILOSOFIA DELLA STORIA

Se c'è uno storico che ha avuto una singolare fortuna negli ultimi cento anni, questi è Jacob Burckhardt (1818-1897). Singolare perché grandissima ma sempre contraddetta.

Gli storici di professione hanno più spesso mostrato diffidenza nei confronti delle sue ricostruzioni, svolte con il criterio sistematico e non cronologico — come era dogma pressoché incontrastato soprattutto da quando Hegel aveva proposto la sua visione storica come progresso (1); e diffidenza (assieme ai filologi) per il suo non celato disprezzo o almeno la dichiarata noncuranza per le ricerche erudite (2). Ma ciò non impedì alle tre opere maggiori che egli pubblicò (nel giro di pochi anni), di avere un'eco vastissima: *Die Zeit Constantins des Grossen* (1853) e ancora più — come si sa — *Der Cicerone* (1855) e *Die Kultur der Renaissance in Italien* (1860). La novità che questi saggi rappresentano non poteva infatti non essere avvertita, perché se non davano un'idea dello sviluppo della storia tardoantica e di quella rinascimentale (il *Cicerone,* concepito come una guida, o meglio una *Anleitung zum Genuss der Kunstwerken Italiens,* lo poteva ancor meno) (3), offrivano un « quadro » (4) dipinto con grande intelligenza storica, un panorama di due « periodi di transizione » (5) che era almeno diverso da quello offerto dalla storiografia del suo tempo.

La concezione storica del Burckhardt, dopo il 1860, e soprattutto dopo il 1870, dopo la guerra franco-prussiana e la scossa che rappresentò anche per lui, si era andata approfondendo e precisando, ma egli non volle pubblicare i risultati maggiori delle sue ricerche. Solo dopo la sua morte uscirono, accanto ad altre cose, la *Griechische Kulturgeschichte* (1898-1902), di cui il Nietzsche aveva fatto gran lodi fino dal 1872 quando, essendo collega del

---

(1) Su questo aspetto della storiografia del Burckhardt cfr. anche A. Momigliano, *Introduzione* a Jacob Burckhardt, *Storia della civiltà greca,* (trad. it.) Firenze 1955, vol. I, pp. XXIV-XXVII, XXXIV-XXXV.

(2) L'atteggiamento del Burckhardt è stato sottolineato più volte; tra l'altro anche perché lo accostava al Nietzsche; ma si veda quanto dice lo stesso Burckhardt nella prefazione al suo primo libro, il *Costantino* (la prefazione è datata al 1853): cfr. Jacob Burckhardt, *L'età di Costantino il Grande* (trad. it.) a c. di E. Dupré Theseider, Firenze 1957, p. 3.

(3) Sulla struttura di quest'opera si veda l'*Introduzione* di F. Pfister a *Il Cicerone, Guida al godimento delle opere d'arte in Italia* (trad. it.), Firenze, 1952, p. XXIX.

(4) Il termine è stato divulgato in Italia da B. Croce, come denigratorio del valore storiografico del Burckhardt; cfr. B. Croce, *La storia come pensiero e come azione,* Bari, 1938 (4.a ed.: 1965), p. 95; ma il termine è del Burckhardt stesso, fino dal tempo del *Costantino:* si veda, nell'ed. cit., p. 3 (e anche p. 5, nella prefazione alla 2.a ed., del 1880).

(5) Ibid., p. 3.

Burckhardt a Basilea, ne aveva voluto frequentare il corso (6); le *Weltgeschichtliche Betrachtungen* (1905) e gli *Historische Fragmente* (1918), che di quelle rappresentano un complemento. La grandezza di queste opere — non intaccata dall'essere le lezioni accademiche non sistemate per la stampa — aveva rinnovato e prolungato l'ascolto dell'opera del Burckhardt da parte della storiografia europea, e aveva suscitato anche l'interesse dei filosofi (7). Importante fu in particolare la pubblicazione delle *Weltgesch. Betracht.*, perché mostravano come nel Burckhardt le qualità di intuizione e ricostruzione storica facevano riferimento a una esigenza e capacità storiografica: il Burckhardt vi presentava infatti la sua visione della storia universale, mostrava le sue convinzioni filosofiche e metodologiche, proponendo così anche una esplicita chiave di lettura per le sue opere di storia e di storia dell'arte.

In realtà la sua presenza nell'autocoscienza storiografica moderna è dovuta anche e più che alla novità dei suoi quadri storici (in particolare al celeberrimo saggio sul rinascimento italiano) (8), alla sua concezione storica, come anche da quei saggi appariva e che le *Weltgesch. Betracht.* ripresentavano entro un disegno coerente ed esplicito, ed alla sua personalità, che quella concezione aveva proposto e difeso, stando all'opposizione rispetto allo svolgimento della cultura europea e allo svolgersi stesso delle vicende storiche, non avendo timore di assumere posizioni che potevano essere comprese come analoghe se non le stesse del suo giovane amico Nietzsche (9), e di apparire un reazionario profeta di sventure nel secolo del progresso, delle conquiste liberali e delle prime conquiste democratiche. L'interesse dei filosofi al Burckhardt, quando c'è stato, è così avvenuto in condizioni

(6) Cfr. *Carteggio Nietzsche-Burckhardt*, a c. di M. Montinari, Torino, 1961, p. 55 (lettera del 1-5-1872); cfr. anche p. 58 (lettera del 1875) e pp. 80-81 (a cui note alle pp. 151-153) con citazione del Burckhardt nel *Crepuscolo degli idoli* (vedi ora in F. Nietzsche, *Opere*, a c. di G. Colli e M. Montinari, vol. VI, 3, Milano, 1970, p. 158). Il Nietzsche aveva seguito anche il corso « Sullo studio della storia » apparso poi postumo con il titolo di *Weltgescichtliche Betrachtungen:* cfr. *Carteggio* cit., p. 50 (due lettere del 1870); per cui vedi anche, ora, F. Nietzsche, *Opere*, vol. III, 1, Milano, 1972, p. 476.

(7) L'attenzione al Burckhardt ebbe occasione di riproporsi anche quando uscì l'edizione complessiva delle sue opere, la *Gesamtausgabe*, Stuttgart-Berlin-Leipzig, 1929-1934 (10 voll.), e la monumentale biografia di W. Kaegi, *Jacob Burckhardt, Eine Biographie*, Basel, 1947 e sgg. Non conosco una storia della fortuna del Burckhardt che sia in qualche modo soddisfacente.

(8) Dopo cent'anni dalla sua pubblicazione si è tenuto un incontro per riconsiderare il valore dell'opera del Burckhardt e i problemi posti dalle ricerche sul Rinascimento: *The Renaissance: A Reconsideration of the Theories and Interpretations of the Age*, a c. di Tinsley Helton, Madison, 1961 (e cfr. R. Fubini, *Un recente convegno sul Rinascimento*, in *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, 25, 1963, pp. 408-426). Ma recentemente si è osservato che anche *L'età di Costantino* rimane ancora al centro delle discussioni sul problema: cfr. S. Mazzarino, *Politogische bei Jacob Burckhardt, Betrachtungen zu Burckhardts « Zeit Constantin's » und zu verwandten Problemen der historische Begriffsbildung*, in *Saeculum*, 22 (1971), p. 25.

(9) Si è lungamente discusso su questo rapporto, tra gli estremi di vedere tra i due una grande reciproca influenza o di non vederne nessuna; oltre ai lavori del Loewith, che si citeranno più sotto, si veda A. von Martin, *Nietzsche und Burckhardt*, Muenchen, 1941 e Ch. Andler, *Nietzsche, sa vie et sa pensée*, I, Paris, 1958 (a. ed.), pp. 181-227, 327, 524, 429-535. Una considerazione di questi rapporti nella prospettiva schopenhauriana ha svolto A. Pasquinelli, *La fortuna di Schopenhauer*, in *Rivista di filosofia*, 42 (1951), pp. 262-276 (in particolare pp. 273-275).

tali da non permetterne facilmente la comprensione: agli esiti della filosofia hegeliana e posthegeliana, all'idealismo, al marxismo e allo storicismo era difficile trovare un posto a chi come il Burckhardt rifiutava il loro punto di partenza.

Troppo poco erudito e filologo, troppo incline a moralismi (10) e filosofemi per gli storici; troppo storico e — per il pensiero che vi si poteva cogliere — troppo estraneo ad una immediata catalogazione all'interno dello sviluppo filosofico moderno, per i filosofi. Così l'ascolto che il Burckhardt ha avuto, si è coagulato solo in particolari momenti di più acuta crisi della storia europea e mondiale ed in incontri con alcuni dei personaggi che hanno avuto evidente la sensazione che qualcosa nell'età moderna era finito o stava morendo.

Erede della tradizione storicista tedesca, Friedrich Meinecke non era stato in grado di comprendere il categorico rifiuto — così tipico e costante in Burckhardt — della filosofia della storia, e conseguentemente il rifiuto della storia moderna medesima, nata dalla rivoluzione francese, di cui il Burckhardt vedeva e prevedeva catastrofici sviluppi, tanto più che in questi era compreso anche l'imperialismo tedesco. Solo quando la catastrofe della Germania fu compiuta, l'acutezza del Burckhardt gli apparve in tutta la sua grandezza, così da aprire con il suo nome le pagine dolorose e coraggiose di *Die deutsche Katastrophe* (1946): il Burckhardt è chi « con una chiarezza di vedute quale non ebbe alcun altro pensatore del suo tempo » (11), con « fantasia di storico e di profeta » (p. 14) (12), vide come l'Europa sorta dalle conquiste liberali dell'ottocento sarebbe finita nel più duro dispotismo (13). Persino il Croce (di cui è nota la stroncatura del Burckhardt, non potendo certo apprezzare il suo antihegelismo), quando ne parla nel 1937, con il regime fascista consolidato dall'impresa etiopica (14), deve consentire che quella « sorta di apocalissi » (p. 91), prefigurata dal Burckhardt per la società moderna, era dipinta con tale vivezza da conferirgli « ora quasi aspetto di profeta » (p. 92).

Senonché il Meinecke (e tanto più il Croce) elude semplicemente il problema stesso posto dalla storiografia del Burckhardt, nella misura in cui relega a profezia, che nei suoi termini significa non-razionalità, non-rigore

(10) Così anche in F. Meinecke, *Die deutsche Katastrophe, Betrachtungen und Erinnerungen*, trad. it.: *La catastrofe della Germania*, Firenze, 1948, p. 14.

(11) Ibid., pp. 13-14.

(12) Ma il Meinecke, anche in questa occasione, non riesce a comprendere sino in fondo il Burckhardt: si vedano le sue significative riserve, ibid., pp. 19 e 167, dove nella linea dello storiografia rankiana, ricorda i « diritti storici » del nazionalismo e del socialismo.

(13) L'opinione del Meinecke sul Burckhardt è espressa più recentemente e diffusamente nei saggi raccolti nel 1952 in *Aphorismen und Skizzen zur Geschichte*, trad. it.: *Aforismi e schizzi sulla storia*, a c. di G. Cassandro, Napoli, s.a.ma 1962, pp. 147-169, e 171-187.

(14) Cfr. B. Croce, *La storiografia senza problema storico*, II: *Il Burckhardt*, in *La critica*, 35 (1937), pp. 425-433, poi in *La storia come pensiero e come azione*, cit., pp. 90-102. Mi pare che il Croce non cerca di comprendere la posizione del Burckhardt, e si limita a rimproverargli di non essere un corretto idealista, di rifiutare la filosofia della storia rifugiandosi in un dualismo che cerca un impossibile « punto archimedico » (p. 94) per capire la storia, e crede di individuarlo in « incolori generalizzazioni psicologiche e sociologiche » (ibid.).

storico, mera casualità intuitiva dovuta alle contraddizioni del genio (15), la visione di una storia dell'Occidente come destinata alla rovina dal momento che ha accettato l'ottimismo di Voltaire e l'illusione progressista della filosofia hegeliana. Le dure prove dell'Occidente — le guerre mondiali, le dittature fascista e staliniana, il profilarsi di neoimperialismi — potevano richiamare l'attenzione del Meinecke sul Burckhardt, senza tuttavia fargli comprendere che quella concreta visione storica era coerente con una concezione storiografica, non era una facoltà divinatoria contraddittoria alle sue errate convinzioni. La contraddizione è semmai nel Meinecke (e più vistosamente nel Croce), e non nel Burckhardt: il toccare con mano il verificarsi di alcune premesse non fu tale da costringerlo a verificare i propri punti di partenza.

Chi più di altri ha invece svolto questo tentativo, anche sulla scorta del Burckhardt, è Karl Loewith. Il venir meno del mondo moderno è presente anche alla coscienza del Loewith, e con più profonda consapevolezza che nel Meinecke. Nel 1936 aveva scritto un lavoro sul Burckhardt (16), quando già aveva dovuto lasciare la Germania per motivi razziali, e il Burckhardt appare in alcuni punti significativi della sua vasta ricerca *Von Hegel zu Nietzsche* (1941), volta a « comprendere entro l'orizzonte del nostro tempo la storia filosofica del secolo XIX » (17), quella storia che « ha creato via via, non si sa se per il bene o per la rovina degli uomini, tutta l'attuale civiltà della tecnica » (p. 18). Il Loewith non ha risposta alla domanda « De quoi vivra-t-on après nous? » (ibid.) che il secolo XIX s'era posto: ma sa che la risposta non verrà dallo « spirito del tempo » (ibid.), dalla storia medesima. Così quando nel dopoguerra affronterà *Il significato e fine della storia,* riprenderà il problema, nella *Premessa* (1952), con gli stessi termini del 1941, ponendosi la stessa domanda: « l'essere e il significato della storia sono determinati in generale dalla storia stessa, oppure da che cos'altro? » (18).

Per il Loewith la filosofia della storia, così come è stata concepita dal Voltaire in poi, cioè una « interpretazione sistematica della storia universale alla luce di un principio » (p. 23) che ponga ogni fatto storico in riferimento « a un significato ultimo... dipende interamente... dall'interpretazione teologica della storia come storia della salvezza » (ibid.). La concezione pagana si poneva la domanda: « come si è giunti a ciò? » (pp. 42-43), quella moderna al contrario si chiede: « come andrà a finire? » (p. 43); « questa moderna preoccupazione del futuro ha il suo fondamento nel profetismo ebraico e nell'escatologia cristiana... il futuro è il vero centro

(15) Cfr. *Aforismi e schizzi* cit., p. 160: « Ma Burckhardt non era conseguente, era un uomo ricco di genialità nella sua contraddittorietà ».

(16) K. Loewith, *Jacob Burckhardt, Der Mensch inmitten der Geschichte,* Luzern, 1936.

(17) K. Loewith, *Da Hegel a Nietzsche, La frattura rivoluzionaria nel pensiero del secolo XIX* (trad. it.), Torino, 1959 (2.a ed.), p. 15.

(18) K. Loewith, *Meaning in History, The Theological Implications of the Philosophy of History,* Chicago, 111., 1949; la trad. tedesca *(Weltgeschichte und Heilsgeschehen)* è del 1953 (con una premessa datata 1952); citiamo dalla trad. it., *Significato e fine della storia, I presupposti teologici della filosofia della storia,* a c. di Pietro Rossi, Milano, 1963, p. 21 (si cfr. in *Da Hegel a Nietzsche,* p. 16).

di riferimento della storia... da Isaia a Marx, da Agostino a Hegel, da Gioacchino a Schelling. Il significato di questa prospettiva di un fine ultimo... consiste nel fornire uno schema di ordinamento progressivo » (ibid.). La filosofia della storia dunque non è altro che una secolarizzazione della teologia, tale tuttavia, dal momento che nega le sue stesse premesse, da rendere problematici « sia l'unità della storia del mondo sia il suo progresso » (p. 44): il relativismo storico è il solo e necessario esito di tale secolarizzazione, ma il relativismo è cieco (19). Sembra così che « le due grandi concezioni dell'antichità e del cristianesimo — il movimento ciclico e l'orientamentto escatologico — abbiano esaurito le possibilità fondamentali della comprensione della storia » (p. 44). Con quale conseguenza? « L'impossibilità di elaborare un sistema progressivo della storia profana sulla base della fede » e « l'impossibilità di tracciare un piano significativo della storia mediante la ragione » (p. 265): ora « anziché dalla ragione e dalla provvidenza la storia sembra governata dal caso e dal fato » (p. 266).

Non interessa qui vedere come il Loewith cerchi poi di rimuovere la concezione biblica (da cui dipende tutta l'esperienza del pensiero moderno), facendo centro sul problema del cosmo (21), quanto notare l'acuto senso della fine di un'epoca, che al Loewith è possibile senza contraddizioni proprio sulla base della solidarietà, all'indietro, tra storicismo, filosofia della storia, escatologismo cristiano, e al concetto di secolarizzazione; e osservare come il punto di equivoco della sua interpretazione stia nel considerare l'escatologia autentica della fede cristiana come motivata dall'impossibilità della fede di appropriarsi la storia, e dunque come risolventesi necessariamente nello storicismo relativistico quando voglia proporsi come guida dell'umanità. (22). Così necessariamente la nostra epoca non pare avere più nessuna via di uscita rispetto al passato: la nostra epoca non è solo postmoderna, è anche post-cristiana (23): i due concetti sono nel Loewith interdipendenti.

Il profilo che viene dato al Burckhardt è conseguente a questa prospettiva. Il Burckhardt è chi, più onestamente di ogni altro, riuscì a rimanere immune dall'influsso esercitato da Hegel (24): se c'è una razionalità nella storia, essa per il Burckhardt è totalmente inaccessibile, la storia non è identificabile né rapportabile alla filosofia (25): questa potrà sì indagare

(19) Cfr. anche *Significato e fine della storia,* p. 248.

(20) Non è persuasiva l'interpretazione che P. Rossi dà alla tesi del Loewith, in quanto volta a rivalutare lo storicismo tedesco come momento originale senza rapporto di filiazione con la filosofia della storia; il Loewith è così soprattutto il testimone dello smarrimento dello storicismo stesso! Cfr. le pp. 9-20 della *Prefazione* e *Significato e fine della storia,* ed anche P. Rossi, *Storia e storicismo nella filosofia contemporanea,* Milano, 1960, pp. 452-455.

(21) Cfr. K. Loewith, *Gesammelte Abhandlungen zur Kritik der geschichtlichen Existenz,* trad. it.: *Critica dell'esistenza storica,* Napoli 1967, pp. 201-238, 319-359 (i due saggi sono del 1960).

(22) Cfr. anche *Significato e fine della storia,* pp. 257-258, 261-263.

(23) Per una visione diversa di questo stesso problema si veda G. Baget-Bozzo, *Il cristianesimo nell'età postmoderna,* Torino, 1962, particolarmente pp. 11-24 e ora, dello stesso, *Chiesa e utopia,* Bologna, 1971.

(24) Cfr. *Significato e fine della storia,* pp. 45 sgg., 58; *Da Hegel a Nietzsche,* p. 351.

(25) Cfr. *Significato e fine della storia,* p. 46.

l'origine e la fine della storia, ma questo esula dalla considerazione storica. Il Loewith vede così nel Burckhardt chi, « unico » (26) nei tempi moderni, sfuggì alla trasposizione della metafisica hegeliana della storia dello spirito in storicismo assoluto (e dunque non credette al progresso) (27) e fu con i pochi che videro acutamente quali ne erano le catastrofiche conseguenze. Il Loewith perciò pone il Burckhardt in testa al suo libro sul significato della storia, dal momento che le conseguenze della filosofia hegeliana e marxiana erano già da lui comprese: il seguito non fu che il verificarsi della sua visione

Contro la teologia della storia e contro la filosofia che di questa continua l'assunto, il Burckhardt ebbe l'onestà di non offrire impossibili soluzioni (28), e vide la storia come continuità, ma con la coscienza di non proporla come un concetto sostitutivo di quello di progresso (29), ma se mai come riferimento a valori immutabili eterni e dunque sempre ritornanti, quali erano stati affermati da Goethe (30). Così il Burckhardt fu « l'unico nei tempi moderni a concepire la storia quale essa è » (31), anche se residui hegeliani si devono notare anche in Burckhardt, dal momento che la continuità storica è per lui « l'ultima religione » (32); come residui cristiani (cattolici più che protestanti), dal momento che più ancora che nella cultura egli ebbe alla fine fiducia che « l'insanabilità » (33) del mondo moderno poteva trovare un punto solutivo in quei cristiani che ripetessero in sé i valori delle origini cristiane, nell'ascetismo più rigoroso, nel distacco senza compromessi dal mondo (34). Questo ascetismo tende a coincidere con la « contemplazione » invocata e praticata dal Burckhardt: la coincidenza che fa coesistere la fede più vera e totale con la scepsi più genuina. (35). Il Burckhardt è dunque il miglior testimone della tesi del Loewith: egli ha visto la connessione teologia-filosofia della storia intuendone le conseguenze dissolutrici, e ha visto una possibilità di vita nella cultura, nella spontaneità immediata oltre e nonostante le strutture ecclesiastiche e politiche, e dunque condizionata ma prescindente dal corso storico, in un cristianesimo contemplante, staccato dalla storia.

Non ci pare che negli ultimi vent'anni gli studi sul Burckhardt abbiano rinnovato — per quel che sappiamo — (36) i termini della questione. Così che vale la pena di rileggere il Burckhardt, soprattutto, ancora ma non

(26) *Da Hegel a Nietzsche,* p. 366.

(27) Cfr. ibid., p. 351.

(28) Cfr. *Significato e fine della storia,* p. 58.

(29) Cfr. ibid., pp. 46-50.

(30) Cfr. *Da Hegel a Nietzsche,* pp. 365-366.

(31) Ibid., p. 366; e *Significato e fine della storia,* pp. 52, 87.

(32) Ibid., pp. 50, 258.

(33) *Da Hegel a Nietzsche,* p. 480.

(34) Cfr. *Significato e fine della storia,* pp. 54-55; a un esito religioso sembrano pensare, tra gli altri, anche il Meinecke, *Aforismi e schizzi sulla storia,* pp. 164-165; e il Momigliano, *Introduzione* cit., p. XXX.

(35) Cfr. *Significato e fine della storia,* pp. 240-241.

(36) Gli studi sul Burckhardt sono invero numerosissimi. Più di 1000 ne ricordava, già nel 1954, G. Leyh, *Der junge Jacob Burckhardt,* in *Aus vierzig Jahren Bibliotheksarbeit,* Wiesbaden, 1954, p. 239.

solamente, le *Weltgesch. Betracht,* questo libro ancora « inquietante e difficile » (37).

Occorre allora riconsiderare ciò che senza dubbio appare una costante nel Burckhardt: la sua produzione storica è tutta percorsa dalla polemica contro la filosofia della storia, in particolare contro la posizione hegeliana. In Burckhardt si assiste, proprio dopo il tentativo di Hegel, e quasi negli stessi anni di quello di Marx, cioè al tempo dei più rigorosi sistemi di una filosofia della storia concepita come antiteologia, alla rinuncia ad ogni criterio universale filosoficamente fondato. Nonostante questo, il Burckhardt, che è uno storico e tale proclama di essere, ha concepito una storiografia che tende chiaramente ed esplicitamente a dare una chiave universale della storia. Per questo diventa estremamente significativo, come ha visto il Loewith, comprendere quale sia il cammino del Burckhardt ed il suo significato

(37) Così D. Cantimori, nella *Introduzione* alla sua trad. delle *Weltgeschichtliche Betrachtungen: Meditazioni sulla storia universale,* Firenze, 1959, p. XXXIII (e cfr. anche p. LVIII). Il Cantimori ha dato una interpretazione del tutto antifilosofica del Burckhardt. Sulla sua lettura del Burckhardt e anzi su una sua « strana affinità » (p. 320) con lui si veda G. Miccoli, *Delio Cantimori, La ricerca di una nuova critica storiografica,* Torino, 1970, pp. 44, 86, 241-242, e soprattutto pp. 318-335, che comprendono l'ultimo capitolo, dal titolo: « La riflessione sull'opera storiografica di J. Burckhardt: un punto di arrivo ». Il Cantimori è certo chi si è con maggiore insistenza occupato del Burckhardt, in Italia. La sua posizione è definita dal Miccoli come « uno sforzo... di definire e precisare la direzione e il senso di una esperienza storiografica... antitetica alla linea filosoficamente educata della tradizione hegeliana » (p. 330). In realtà nelle pagine del Cantimori si avverte la tensione a disfarsi di esperienze idealistiche e marxistiche, per una comprensione della storia e del mestiere di storico che abbia la sua premessa nell'onesto lavoro di ricerca, anche erudita, e il suo centro in una comprensione e spiegazione del fatto storico liberate da ogni presupposto, di qualsiasi natura. Nella *Presentazione* a W. Kaegi, *Meditazioni storiche,* Bari, 1960, p. XVII, commentando un'osservazione del Kaegi a proposito del Burckhardt, esclama: « Che sollievo, trovare uno studioso di storia (il Burckhardt) che non abbia già la sua soluzione, o presa di posizione, e neppure c'imponga una linea metodologica e storiografica che prometta soluzioni e conclusioni definitive! » Il Burckhardt lo attrae per questo. Ma è singolare che le sue considerazioni sul Burckhardt nella *Introduzione* cit., pp. XXIII-LX, si limitino quasi esclusivamente al rifiuto hegeliano del Burckhardt e al suo schema delle tre potenze, e non affrontino il problema del grande uomo e quello della fortuna-sfortuna (termini tradotti da Cantimori con «felicità-infelicità»). Il Cantimori, cioè, non pare soffermarsi su quelle parti delle *Weltgeschichtliche Betrachtungen* in cui l'esito irrazionale del Burckhardt appare più evidente; in modo da poter vedere nel Burckhardt l'avvio di una « definizione di quella scienza che si chiama storia, con un suo proprio carattere autonomo » (p. XXXIII) (ma è questa, come si è visto, anche una conclusione del Loewith, verso cui invece Cantimori ha gravi riserve, cfr. anche p. XXX; non ci pare del resto che si possa mettere il Loewith su una medesima linea interpretativa di Croce, Antoni, Fueter, come fa il Miccoli, p. 320). Il Burckhardt interessa Cantimori perché in lui trova « una pluralità di motivi e di interessi che rispecchiano il suo pluralismo storiografico e che corrisponde alla preoccupazione di intendere uomini istituzioni, società » (p. LIII); così egli rivendica al Burckhardt una visione storica che non sia semplicemente rifugiarsi nel passato, orrore per la politica, contemplazione estetica del reale (cfr. p. XXX), e che non accetti di essere una storia della cultura contrapposta alla storia politica, come voleva il Meinecke (pp. XXX-XXXV). Ma questo sostituire alla filosofia, alla comprensione universale e razionale, la storia, la comprensione dal basso particolare, dei fatti, come degli individui, non può impedire al Cantimori di riconoscere un principio filosofico anche nel Burckhardt (p. XLII): non sarà un « sistema generale », ma solamente « un criterio fondamentale... che consiste... nel ricondurre ognuno degli infiniti e molteplici fenomeni storici alla semplice, diretta genuinità umana elementare » (p. XLIII), cioè a ciò che il Bulckhardt chiama il costante, il tipico, il permanente. Chiuso tra queste incertezze, il saggio appare assai più importante e significativo per una comprensione del Cantimori che del Burckhardt.

nella storiografia degli ultimi cento anni: in lui si può infatti vedere l'inizio della storiografia contemporanea, che ha finito per riconoscere insufficiente la fondazione filosofica hegeliana e ogni suo esito.

Il Burckhardt, dunque, apre le *Weltgesch. Betracht*, con una critica ed un rifiuto di Hegel: « Egli (Hegel) dice che l'unica idea che la filosofia porta con sé è la semplice idea della ragione, l'idea che la ragione governa il mondo e che quindi anche nella storia del mondo le cose sono andate in modo razionale, e il risultato della storia deve essere che essa è stata il corso razionale, necessario dello spirito del mondo: tutte cose che dovevano piuttosto essere dimostrate che "portate con sé". Egli parla del "fine della saggezza eterna" e spaccia la sua considerazione come una teodicea, mediante la conoscenza del positivo, nel quale il negativo (*vulgo:* il male) scompare come qualche cosa di subordinato e di superato; sviluppa l'idea fondamentale che la storia del mondo sarebbe la rappresentazione di come lo spirito giunge alla consapevolezza di ciò che esso significa in sé; inoltre, secondo lui, vi sarebbe uno sviluppo verso la libertà in quanto in Oriente era libera una sola persona, nei popoli classici poche persone e i tempi moderni renderanno tutti liberi. Anche la teoria della perfettibilità, vale a dire del ben noto cosiddetto progresso, si trova in Hegel, sebbene introdotta con cautela » (38).

Questa filosofia non si discute neppure, si rifiuta come estranea: « noi non siamo iniziati ai fini dell'eterna saggezza, e non li conosciamo. Questa ardita anticipazione di un piano per il mondo induce in errore, perché parte da premesse sbagliate » (p. 17). Per il Burckhardt ogni premessa hegeliana è sbagliata, dal momento che è impossibile considerare filosoficamente la storia: è la convinzione, che si dà per scontata, di due mondi, quelli della filosofia e della storia, totalmente diversi, e dunque della loro necessaria separazione e della inconfrontabilità dei criteri di conoscenza che a ciascuno sono propri. La filosofia della storia, allora, « è un centauro, una *contradictio in adjecto*, giacché la storia, vale a dire il coordinare, è non-filosofia, e la filosofia, vale a dire il subordinare, è non-storia » (p. 16).

Non è che la filosofia non abbia più una funzione: « La filosofia però... se realmente affronta con risolutezza il grande, universale enigma della vita, è ben al di sopra della storia, che nel migliore dei casi persegue questo fine soltanto in modo manchevole e indiretto » (ibid.); il che equivale appunto a separare nettamente i due interessi; alla filosofia l'enigma della vita, il suo principio e fine, alla storia i mutevoli fatti dell'esperienza. Tra i due non c'è possibilità di un comune termine conoscitivo e « lo scetticismo autentico ha il suo posto in un mondo, in cui gli inizi e la fine sono sconosciuti e la metà è in continuo movimento » (p. 23).

Fin dal primo dei suoi maggiori studi, *Die Zeit des Constantin des Grossen*, è questo il problema che determina le sue scelte storiografiche: « simili nuovi indirizzi spirituali (dell'ultimo paganesimo e del cristianesimo) ricavano solitamente la loro essenza e forza da profondità inesplorabili;

(38) Cito sempre le *Weltgeschichtliche Betrachtungen* nella trad. it. *Sullo studio della storia*, a c. di M. Montinari, Torino, 1958. Questo passo a p. 17. I corsi del Burckhardt, da cui è stato tratto questo volume, s'intitolavano « Ueber Studium der Geschichte », che il Montinari restituisce su quello più noto (e più sonoro) dato dal primo editore (J. Oeri, 1905).

non è possibile dedurli quali semplici conseguenze da stati di cose precedenti » (39); nel passato non si ritrova tutta la spiegazione del presente. La sua prima posizione, al tempo del *Costantino,* assegna al lavoro storiografico un compito apparentemente modesto, in quanto non può che fermarsi alle « cause accessorie » (il termine è suo). Cercando una spiegazione alla decadenza dell'arte classica, si domanda: « da dove provengono quelle false tendenze nelle quali quei talenti si perdevano. E quale è il motivo di quell'anonimità che domina, col suo così letale silenzio, quasi tutta l'arte del terzo e quarto secolo? ... Probabilmente non si riuscirà mai a identificare la causa profonda di questo fenomeno o a formularla in parole...; tanto più chiare appaiono le cause accessorie di essa: le modificazioni sia nel materiale sia nei compiti e soggetti dell'arte, vale a dire, indirettamente, il mutamento nel gusto dei committenti » (p. 276).

Questa componente inconoscibile della storia viene più tardi respinta come estranea alla storiografia, si mette in dubbio cioè la stessa legittimità di questa conoscenza come storica; sono illegittime « questioni come quelle dell'influenza della terra e del clima, del moto della storia universale da Oriente a Occidente » (40); sono infatti « questioni introduttive per filosofi della storia », come tali da « lasciare completamente da parte, come ogni elemento cosmico, la teoria delle razze, la geografia dei tre vecchi continenti, e simili » (p. 19).

Rifiutata una comprensione filosofica della storia, ed assegnata in opposizione a questa un ambito proprio ed autonomo alla conoscenza storica, si rinuncia chiaramente non tanto ad ogni forma di dualismo prehegeliano, che è già al di fuori di questa prospettiva, ma si cerca semplicemente di rovesciare il monismo hegeliano da filosofico in storiografico. In quali modi e con quali strumenti? E che cos'è allora la storia? Quale ambito le è riservato? di quali mezzi conoscitivi dispone l'uomo per comprenderla? in quali termini si pone una storiografia?

La storia, secondo una espressione divenuta tipica per il Burckhardt, riguarda « l'uomo che soffre, aspira ed agisce quale è ed è sempre stato e sarà »; il che vuol dire, se preso alla lettera, che l'oggetto della storia è la natura dell'uomo. Ma questo si determina e definisce solo entro un pensiero filosofico. La contraddizione è solo apparente. Se vale infatti la considerazione che il rifiuto di una filosofia è a sua volta una posizione di principio, filosofica, il Burckhardt non vuole porre così in atto un suo pensiero propriamente filosofico, quanto insistere su una concezione dell'uomo ricavata dalla storia medesima. L'uomo, la sua dignità, si è rivelata e costruita nella storia stessa, è una dignità che si è conquistata e che deve continuamente conquistarsi, ma entro un paradigma che non può essere modificato. Quando il Burckhardt parla di natura, intende solamente il mondo della materia, che la matematica ha intrapreso a conoscere e a dominare: « uno dei fatti più giganteschi di questa storia dello spirito è stata la nascita della matematica » (p. 38).

Ma è in contrapposizione ad essa che la storia si definisce: « la storia è qualcosa di diverso dalla natura, il suo creare, il suo far nascere e perire è qualcosa di diverso. La natura presenta il più alto compimento dell'orga-

(39) Cito dalla trad. it. di Dupré Theseider, cit., p. 198.
(40) *Sullo studio della storia,* p. 19.

nismo della specie e la più grande indifferenza verso l'individuo, anzi essa stabilisce organismi ostili, combattivi, che, ad un livello approssimativamente eguale di perfezione organica, si distruggono l'un l'altro e lottano l'uno contro l'altro per l'esistenza... La storia al contrario è la rottura con questa natura mediante il crescere della coscienza; in pari tempo però rimane ancora abbastanza di quell'elemento originario, perché si possa descrivere l'uomo come un animale feroce. Un superiore affinamento della società e dello Stato coesiste con la completa mancanza di garanzie per l'individuo e con il costante impulso ad asservire gli altri, per non essere da loro asserviti » (p. 39)

La storia è concepita come « il crescere della coscienza » di fronte e contro il permanere della natura; questo dualismo è permanente, corrisponde cioè ai dati ontologici della realtà; l'uomo deve misurarsi con la natura che persiste in lui, pur sapendo di non poterla eliminare; e ciò costituisce la storia; la diversità implica un rapporto necessario. Ricorre così in Burckhardt, costantemente, la contrapposizione tra la forza bruta della materia e la forza liberatrice dell'uomo, fino a concepire e a parlare dell'eroe e del genio; come la contrapposizione tra dispotismo e libertà. Sono le contrapposizioni coessenziali al concetto di storia.

Si è di solito affermato che il Burckhardt, mentre rifiuta una filosofia della storia, ne ripropone di fatto un'altra, maldestramente costruita. Possiamo ricorrere ancora al Loewith, per cui l'unico tenue concetto filosofico del Burckhardt è il concetto di continuità: « tutto il significato della storia è riposto per lui nella continuità, in quanto criterio generale di misura per tutte le particolari valutazioni storiche... La continuità è più di un semplice procedere innanzi e meno di uno sviluppo progressivo... Secondo Burckhardt, l'anima e l'intelletto dell'uomo erano "completi" già nel passato. Tuttavia la continuità è anche più di un semplice procedere innanzi, in quanto implica lo sforzo cosciente di conservare e rinnovare la nostra eredità, invece di accettare puramente la consuetudine » (41). E poi: « l'esaltazione della continuità... è certamente comprensibile; ma essa rimane tuttavia stupefacente, poiché è l'unica alternativa "desiderabile" che egli salva nella sua critica distruttiva... Continuità e coscienza storica hanno per lui un carattere quasi sacramentale; sono la sua "ultima religione" » (p. 50).

In altri termini l'autore rifiuta sì una filosofia della storia, ma deve poi assumere un criterio universale di giudizio, se vuol porre in atto una storiografia; ma ricercandolo e definendolo al di fuori della filosofia, assumendolo dalla storia medesima, finisce, secondo il Loewith, per inserire un elemento « religioso », che sfugge ad ogni valutazione razionale e critica.

Ma piuttosto che di una « ultima religione », di un residuo « di interpretazione teologica, se non provvidenziale » (42), siamo qui in presenza di un elemento arazionale, e in quanto tale storiograficamente arbitrario. Se non è possibile una filosofia della storia, conseguentemente la storia — come vede lucidamente il Burckhardt — non è penetrabile dalla ragione. Non è così possibile scoprire il legame tra i fatti, e la continuità è mera successione. Ma per il Burckhardt la continuità non è mai puro svolgersi,

(41) *Significato e fine della storia*, pp. 46-47.
(42) Ibid., p. 50.

è affiorare di valori, una lotta per l'emergere della coscienza. E allora? Invero una continuità, che non vuol essere il rifarsi del mutevole storico a un punto di partenza e a un punto di arrivo (che sono invece razionalmente conoscibili in quanto non sono storici), significa chiudere la storia nell'irrazionale. Il concetto di continuità rimane necessariamente privo di contenuto razionale. In Burckhardt si ha un riproporsi, a un livello minore e deficiente, della filosofia della storia; perché la continuità è un concetto pratico. La continuità, è vero, non si riduce alla mera successione dei fatti, solo perché non ci si pone più il problema di quale sia il significato di tale successione: egli non rappresenta un passo verso una forma acritica di storicismo, ma verso una coscienza della storia come irrazionale.

Quando infatti l'indagine storica porta a dare un contenuto alla continuità, questo non può essere, appunto, che arbitrario. Per il Burckhardt consisterà nella permanenza e nella promozione della civiltà così come l'arte classica, la greca, l'ha raggiunta, e come poi la saggezza politica romana e l'ascetica cristiana ha permesso si tramandasse, fino al ripresentarsi paradigmatico nel rinascimento italiano. Ogni fatto che si ponga al di fuori o contro questa linea non viene considerato o viene respinto. E' su questa base che il Burckhardt denuncia come mortifero il mondo moderno. Ma è sufficiente mutare anche di poco le componenti della predicata continuità, in definitiva secondo le scelte personali di cultura e di gusto, perché tutto il quadro storico muti con altrettanta legittimità. Del resto vedremo come nel Burckhardt stesso il concetto sia proposto coscientemente come arbitrario.

Per questo si deve parlare di sociologia della storia. La storia è chiaramente « mutamento », come il Burckhardt fortemente sottolinea (« l'essenza della storia è il mutamento ») (43), ma come misurarlo se non con un metro stabile? Una volta rinunciato alla teologia della storia, perché estranea, ed una volta respinta in un ambito di diversità la filosofia, il « fondo » della storia, il suo senso rimane necessariamente inconoscibile; e il conoscibile non può, né deve più servirsi di criteri razionali e perciò universali, deve limitarsi a valutare i fatti secondo ipotesi interne al processo storico medesimo, al mutevole; si tende a far coincidere il mutevole con lo stabile, l'essere con il divenire; di fatto, ad assumere per stabili, generalizzandoli arbitrariamente, alcuni mutevoli, a stabilire dei criteri universali che non possono a rigore definirsi filosofici quanto sociologici, rilevati macroscopicamente ma esteriormente dalla storia. Solo questo è il valore della continuità, l'unico criterio generale che il Burckhardt conserva: non è un residuo teologico o religioso, è piuttosto un esito sociologico, in cui si recepisce Comte dopo Hegel: una sociologia non più proposta come filosofia della storia (la storia come un procedere verso la scienza positiva), ma come metodo di catalogazione esteriore.

La strumentazione conoscitiva che il Burckhardt ha ideato, teoricamente e poi praticamente nei suoi lavori storici, è quella delle tre potenze: lo Stato, la religione, la cultura. Non esistendo progresso nella storia, non esiste quindi nessuna ragione che imponga e necessiti una sistemazione cronologica dei fatti, che quel progresso documenta e mostra. In realtà la storia, legata all'uomo e alla sua natura, che sono dati una volta per sempre,

(43) *Sullo studio della storia*, p. 41.

immutabili, va giudicata secondo dei valori, e la storiografia costruita in sezioni longitudinali che quei valori rappresentano.

Ma cosa sono questi valori? Sono semplicemente le esigenze fondamentali della natura umana: l'esigenza politica, quella metafisica, quella spirituale-materiale, che il Burckhardt sintetizza nelle espressioni di Stato, religione e cultura. Quello che interessa lo storico, che costituisce quindi l'intelaiatura stessa della storiografia, è il rapporto di queste tre esigenze; solo il predominio di una o dell'altra caratterizza sufficientemente una situazione o un'epoca; e non a caso il Burckhardt dedica la parte centrale delle sue *Weltgeschichtiche Betrachtungen ai* « sei condizionamenti » che le tre potenze tra loro comportano.

Ora la scelta delle potenze come strumento di conoscenza è dovuta in definitiva all'« arbitrio » (p. 42), poiché « le tre potenze sono tra loro estremamente eterogenee e non coordinabili, e anche se le due stabili — lo Stato e la religione — si possono in qualche modo allineare, la cultura è qualche cosa di essenzialmente diverso » (ibid.). In questo contesto che cosa significhi arbitrario appare chiarissimo: come si diceva più sopra, è l'assenza di uno strumento conoscitivo razionalmente qualificabile. Ma a questo punto l'autore propone il rovesciamento del problema; infatti, quando affronta la questione dei sei condizionamenti, ancora una volta avverte che la loro « considerazione non ha un valore sistematico », cioè razionale, dal momento che « è... oggettivamente arrischiata, perché condizionare ed essere condizionato si alternano l'un l'altro rapidamente ed impercettibilmente » (p. 101), cioè perché i fatti della storia rappresentano un mutevole movimento.

In base a che cosa viene allora egualmente assunto questo criterio? Perché è il solo criterio possibile per la storia; la storia è non-sistematicità, non-filosofia, non-razionalità, e solo un criterio non sistematico e non razionale è in grado di comprenderla. « La storia... è... la più non scientifica di tutte le scienze... Le nette determinazioni concettuali appartengono alla logica e non ad essa, in cui tutto esiste in modo oscillante e in continui trapassi e mescolanze. Concetti filosofici e storici sono sostanzialmente di genere diverso e di diversa origine; quelli debbono avere la formulazione più solida, questi la più fluida ed aperta. Perciò proprio la sua innocuità sistematica rende desiderabile questa ordinazione » (pp. 101-102) delle tre potenze e dei loro condizionamenti.

Appare evidente come il rifiuto della filosofia della storia sia determinante nel Burckhardt e come venga rigorosamente mantenuto quando descrive la sua storiografia; il fondamento della storiografia, il criterio della sua validità è la storia stessa, con tutte le sue empiriche « mescolanze ». Tra queste egli crede di potere scegliere, come quelle che presentano maggiore e più generale riferimento alla natura umana, come la storia stessa ha manifestato e manifesta, le tre potenze. Potenze che non possono essere tra loro in un rapporto di gerarchia: « si potrebbe porre una sterile questione di priorità tra queste tre; noi ne siamo qui dispensati » (p. 43); non si pone alcun problema teorico dei rapporti tra i tre fattori, ma si pone al contrario la necessità di « influenze reciproche », come la tavola sulla quale solamente si può comprendere la storia. Per poterli mettere in atto è sufficiente « una loro breve caratterizzazione », per passare poi alla « disamina delle loro influenze » (ibid.).

Le tre potenze non hanno valore razionale e universale, ma pratico. Di conseguenza la storiografia del Burckhardt si struttura come una descrizione dei fatti secondo il canone delle tre potenze e dei loro condizionamenti.

Il suo carattere sociologico è in tal modo definito, e ogni giudizio storico del Burckhardt, nelle stesse *Weltgesch. Betracht.*, diventa conseguentemente casuale per rispetto a quella tripartizione; non mancano giudizi storici di grande interesse ma sono indipendenti da quello strumento metodologico; quando questo viene applicato, la descrizione storica diventa generica, dissolta in quei « paralleli reali » (p. 102) da un'epoca e da un popolo ad altre epoche e popoli, che « la filosofia della storia... non può dare » (ibid.) e che il Burckhardt si illude di dare con le sue schematizzazioni.

In Burckhardt lo Stato è concepito pessimisticamente come lo strumento della violenza, la religione come la soddisfazione della naturale e generica esigenza di metafisica, la cultura come il segno della libera e individuale espansione dell'essere. Poiché nessuno di questi termini è assunto programmaticamente per assoluto, la storia si configura come una delle sei possibilità di combinazione di quei canoni; l'Atene di Pericle e la Firenze del Rinascimento è tipica del canone dello Stato dominato dalla cultura, l'impero romano è tipico della religione dominata dallo Stato, il Medio Evo dello stato e della cultura dominati dalla religione, e così via. Ogni avvenimento storico assume la sua fondamentale caratterizzazione, ha una sua possibile interpretazione nel quadro di questa casistica.

Il Burckhardt non riesce dunque a sostituire la filosofia della storia hegeliana con un rigoroso monismo storico, dato il carattere che in lui assume il concetto di continuità. La strumentazione mediante le tre potenze ha lo stesso carattere, è il segno di una cosciente rinuncia ad una storiografia che abbia un fondamento razionale, senza diventare il segno di una storiografia storicista o positivista. Il carattere pratico del concetto di potenza impedisce esiti di questo tipo. Così l'autore è portato senza contraddirsi a riprendere forme dualistiche, dal momento che la catalogazione secondo le potenze non gli basta, sa che la storia è anche lo specchiarsi in quegli « enigmi » della vita che indaga la filosofia. La storia porta un'eco, un'orma e un'ombra di quegli enigmi.

Così il Burckhardt, sensibile anche alle accentuazioni romantiche sul valore dell'individuo, dell'arte e del genio, come non poteva accettare le schematiche generalizzazioni della filosofia della storia, così non poteva accettare, una volta fissato nella storia l'unico valore, la strumentazione positivistica che in quegli stessi anni si va elaborando e che rappresentava la riduzione ad un medesimo piano quantitativo di ogni fatto storico.

Nel Burckhardt appare invece un elemento sociologico, privato di ogni fondamento filosofico — come s'è detto —, ma appare anche un elemento che diremo ideologico: se non è possibile stabilire una gerarchia razionalmente fondata tra le tre potenze, di fatto un valore diverso è loro dato, nel senso che la cultura rappresenta il valore supremo: è a questa che le altre due potenze vanno condizionate e quindi sottoposte: « Chiamiamo cultura l'intera somma di quegli sviluppi dello spirito che avvengono spontaneamente e non potrebbero avere validità universale e coercitiva » (da intendersi per validità razionale). « Essa agisce modificando e corrodendo incessantemente le due istituzioni stabili della vita..., è la critica di tutte e due...

La cultura è quel processo... per il quale l'agire ingenuo e naturale si trasforma in capacità riflessa... In ogni caso la cosa più straordinaria sono le arti... L'arte esiste in sommo grado di per se stessa. Le scienze sono in parte il lato spirituale della necessità pratica e il lato sistematico della molteplicità infinita... La filosofia cerca di attingere le leggi supreme di ogni cosa esistente, ma di nuovo come esistente anche senza di essa e prima di essa, vale a dire in eterno. Del tutto diverse sono le arti; esse non hanno a che fare con qualcosa che esiste prima e neppure debbono far conoscere delle leggi..., bensì rappresentare una vita superiore che senza di loro non esisterebbe... L'arte e la poesia raccolgono dal mondo... immagini che tutti possono comprendere, che sono l'unica cosa permanente di questa terra, una seconda creazione ideale, indenne dalla temporalità determinata, immortale su questa terra... Esse sono il massimo esponente nelle loro epoche » (44). E quindi « la poesia permette, meglio della storia, di conoscere l'umanità... L'arte... ha bisogno soltanto di occasioni e di un fugace contatto con la vita e poi realizza, traendola da se stessa, la sua creazione suprema. La consapevolezza di questo possente mistero è ciò che porta la persona del grande artista... così in alto e così lontano da noi » (p. 88).

La storia non può dare che la contingenza, ma la poesia e l'arte dànno l'eterno. Il mondo della poesia costituisce la realtà più vera, eterna, in definitiva ineffabile ed inconoscibile, sommamente preziosa e desiderabile, ma gratuita, dovuta ad uno spirare dello spirito di cui non si possono conoscere né natura né leggi. Si crea così la possibilità di una concezione storiografica fondata su un momento irrazionale, mitologico — e conseguentemente la possibilità di considerare e selezionare i fatti storici ideologicamente: una possibilità di selezione nell'esistente storico, un criterio di giudizio pratico rigoroso con la scelta mitologica.

Nel Burckhardt il primo aspetto ha uno sviluppo pieno, con la localizzazione del « mito » storiografico nella civiltà greca e nel rinascimento italiano, e con lo sviluppo della teoria del superuomo, che avrà negli stessi anni e pare non senza qualche sua influenza, la sua formulazione più nota con il Nietzsche. « I grandi uomini sono necessari per la nostra vita, affinché il movimento storico possa liberarsi periodicamente, con uno scossone, da forme di vita ormai decadute e dal chiacchiericcio della riflessione » (p. 286). E' vero, e torna qui il suo generale criterio metodologico, che il Burckhardt è consapevole « della discutibilità del concetto di grandezza; dobbiamo necessariamente rinunciare ad ogni elemento sistematico-scientifico... Tuttavia sentiamo che questo concetto è indispensabile » (p. 241).

Ma vediamo come egli cerca di determinare il concetto di grandezza e di grande uomo: « La vera grandezza è un mistero... L'insieme della personalità che ci appare come grande agisce al di là dei popoli e secoli *in modo magico* su di noi, molto oltre i confini della pura e semplice tradizione » (p. 243), « la loro essenza rimane un vero mistero per la storia; il loro rapporto con la loro epoca è un ieros gamos » (p. 265). La pura e semplice tradizione, il movimento ed il senso normale della storia, regolato dalle « influenze permanenti reciproche delle potenze » (Stato, religione e cultura) non è il punto culminante della storia, non può esaurire l'oggetto della

(44) Ibid., p. 79.

storiografia. Al di là della tradizione, di ciò che è noto attraverso il dato dell'esperienza, misterioso e magico, con una potenza ed un significato ben maggiori, sovrumani, il grande uomo, « unico e insostituibile... è dotato di una forza intellettuale o morale anormale » (p. 244), la cui principale caratteristica è « una volontà reale di impadronirsi della situazione e... una forza di volontà anormale, che diffonde intorno a sé un potere magico » (p. 269). Il grande uomo è, in definitiva, infallibile: « una tale natura non viene mai ingannata dalla sua visione e dalla sua memoria ». (ibid.).

E' in riferimento a quest'ordine che la vita di ogni uomo e di ogni popolo ha un senso, perché « quando un individuo dimentica completamente se stesso e la sua esistenza per qualcosa di universale..., in quel determinato momento, ci appare elevato al di sopra delle cose terrene » (p. 244). In questa zona sovraterrena, misteriosa e magica, non raggiunta da alcuna dimensione razionale, in questa mitologia è il punto più alto che l'umanità possa esprimere: dove l'universale è misteriosamente prodotto dal particolare, dove « il punto di partenza nostro, e di tutti gli altri », che « è la piccolezza di ognuno » (p. 242), arriva al suo termine, « culmina nei grandi individui » (p. 246). Ma questo termine richiede, per il suo raggiungimento, qualità anormali. Rifiutata la filosofia come criterio di comprensione della storia, il Burckhardt ritrova nella « mitologia » una dimensione universale, con inflessioni irrazionali e fideistiche, ma con una inconscia richiesta di un vero universale, razionalmente concepito e definito.

I grandi uomini sono del genere più diverso, ma i maggiori, dove veramente si ha una piena espressione, sono « i rappresentanti dello spirito » (p. 246), soprattutto gli artisti, i poeti, i filosofi. « Al culmine », tuttavia, « viene la poesia. Al filosofo è data in sorte solo la verità..., ai poeti... è conferita una serena e invitante bellezza per "vincere la resistenza del mondo ottuso" » (p. 250); e i poeti solamente sono in possesso di una qualità, la fantasia, che ha « qualche cosa di divino. Portare all'esterno ciò che è interno, saperlo rappresentare sicché, in quanto interiorità rappresentata, agisca come una rivelazione..., fissare il mistero della bellezza... come un secondo mondo superiore su questa terra » (p. 252); e poi si ricorda la definizione di Schiller in una lettera a Goethe: « il poeta soltanto è vero uomo, e il filosofo, anche il migliore, in confronto non è che una caricatura » (p. 251 n. 1).

Tutta la storia si struttura e determina in base a questo principio. Chi riassume infatti la tradizione storica, cioè il porsi ed il condizionarsi vicendevole delle tre potenze? Essi, i grandi uomini, « riassumono stati, religioni, culture e crisi », essi « rappresentano la coincidenza dell'universale e del particolare » (p. 264). Sono il paradigma della storia; essa è, al di fuori di questo punto, condannata al particolare, al relativo, allo sconsacrato. Solo il grande uomo, il poeta, è la pienezza della storia, rappresenta anzi una seconda e magica storia, il solo reale valore su cui la storia va giudicata.

Qui il Burckhardt raggiunge il centro del suo pensiero, la grandezza della sua storiografia, ed anche il suo limite ed errore. Ponendo a fondamento della storia il grande uomo, come una forza misteriosa, magica ed infallibile, non misurabile quindi con il metro normale della razionalità, poiché questa di fatto egli trascende, il Burckhardt si apre la possibilità di costruire un criterio di giudizio non meccanico, di evitare una concezione

volgarmente positivistica della storia, a cui lo portava la negazione della filosofia. Le sue stesse più grandi opere, su Atene e Firenze, nascono da questo concetto: i momenti più alti dell'umanità sono quelli dove la poesia e l'arte sembrano godere le migliori condizioni e produrre quindi le maggiori personalità, da Eschilo a Raffaello.

La storia è così continua novità, invenzione misteriosa, manifestazione della libertà creatrice dell'individuo; e la storiografia ha il compito di registrare descrivere quella apparizione, ma poiché quella novità è gratuita, quella invenzione non ha effettive ragioni, quella libertà e quella creazione sono « anormali », la storiografia non può avere strumenti rigorosi, in quanto razionali ed universali. E' qui il senso della posizione del Burkhardt: senza una fondazione razionale la sua storiografia può evitare l'alternativa meccanicismo-storicismo solo a condizione di qualificare irrazionale la storia. Ma così l'accadimento non viene spiegato ed interpretato: la dimensione sociologica delle tre potenze viene integrata senza contraddizione con i concetti complementari di cultura e di superuomo, così che il particolare viene sì riferito, per essere compreso, a un paradigma generale di giudizio, che non è tuttavia fondato razionalmente, ma viene materialmente assunto come prova di una scelta alla fine arbitraria: quella che ha un suo polo nel mito del misterioso e del magico e l'altro nella strumentazione dei fatti ad un giudizio ideologico, legato al gusto, agli interessi, alle immediate contingenze politiche e sociali. La mitologia ha come contrappeso l'ideologia, è di quella l'aspetto pratico, come questa, di quella, è l'aspetto universale teorico. Nel sistema del Burckhardt, che è così uno dei tramiti necessari verso le posizioni storiografiche contemporanee, accanto all'elemento sociologico, che è l'immediato frutto della rinuncia ad Hegel, coesiste dunque un elemento ideologico.

Per questo nella sua visione la cultura ha il predominio sulla religione e sullo Stato, e di fatto li svuota di ogni contenuto positivo. Da qui anche una serie di contraddizioni ed incertezze nello stesso Burckhardt. La cultura per essere tale ed informare di sé, della sua libertà, l'uomo e la storia, non deve essere oppressa dalla religione; e perché ciò sia possibile, la religione, osserva il Burckhardt, non deve fondarsi su una promessa escatologica e quindi presumere di dirigere positivamente la vita terrena verso l'al di là. Ma allora è la religione, come il Burckhardt non può concepirla, che viene meno, dal momento che, priva di un reale possesso della vita, si riduce a superstizione. Così per lo Stato e la politica: la cultura non ne deve essere oppressa, e dunque lo Stato non deve intervenire nella vita degli individui, non deve in altri termini assumere finalità morali; ma quando uno Stato si fonda esso è di per sé l'assunzione di queste finalità, senza le quali diventa arbitrario.

Il primato della cultura, il punto più alto dell'umanità, significa dunque postulare un potere politico arbitrario e una religione degradata a superstizione. Così grandi uomini non produce la Chiesa cattolica, in cui il sistema stesso contiene l'errore capitale di « voler trasformare il loro regno in un regno di questo mondo » (p. 277), ma anche quando l'errore non fosse personalmente commesso, non è possibile a questi uomini svilupparsi « come uomini veri e interi, perché ogni manchevolezza dell'individuo ogni unilateralità e imperfezione è coperta dalla consacrazione » (ibid.).

Così i grandi uomini della politica sono tali, ma a un caro prezzo per l'umanità. Ricorre nello storico tedesco una componente pessimistica, che ha le sue premesse nel *Principe,* ma che qui si colloca su un piano diverso. Come in Machiavelli, il grande uomo si pone « non come un modello ma come un'eccezione » (p. 271) rispetto all'umanità, proprio perché « mette in luce una volontà che va oltre la sua esistenza terrena » (p. 270); egli gode perciò di una « singolare dispensa dalle leggi della morale comune... Infatti non è stata ancora mai fondata una potenza senza delitti... Così entra in scena l'uomo in cui Dio si è compiaciuto, un David, un Costantino, un Clodoveo, a cui si perdona ogni infamia (p. 279) per un qualsiasi merito religioso, ma anche senza di questo ». Ma qui appunto la distinzione da Machiavelli, perché « la delimitazione del delitto lodevole o necessario alla maniera del *Principe* è chimerica » (p. 280-1); anzi il « potere è male per sé », ripete citando lo Schlosser (p. 50) (45), « dal momento che senza riguardo a qualsiasi religione si assegna allo Stato il diritto dell'egoismo, che si nega al singolo » (p. 50), il diritto alla violenza e alla soppressione del più debole. Se la cultura non ha la supremazia, lo Stato è, come si diceva, arbitrario. « E' una degenerazione e una pretesa filosofico-burocratica che lo Stato voglia attuare direttamente ciò che appartiene alla morale, infatti ciò può essere fatto e deve esser fatto soltanto dalla società » (p. 52-3); ed è la società che trova espressione nella libera creazione e manifestazione della cultura. E' solo questa che può dare alla politica il suo ambito, solo in questa che si misura la legittimità dello Stato.

Il male nella storia avviene sempre quando le strutture politiche e religiose che la creazione culturale ha determinato si logorano od esorbitano dalla loro precisa e limitata natura senza che la cultura riesca a porvi rimedio, senza che grandi uomini appariscano a riportare l'ordine. Sarà allora il precipitare delle crisi storiche, a cui il Burckhardt dedica un capitolo delle sue *Welt. Betr.* Alla sicurezza che dava alla storia (anche alla storia futura) la filosofia della storia, in lui subentra un acuto senso delle crisi storiche: il sistema delle tre potenze e dei loro condizionamenti gli permette anzi di considerare la storia come una possibilità di crisi ogni qual volta le potenze non trovano un loro equilibrio. Ma le crisi, questi « sviluppi accelerati » (p. 187), la guerra, la rivoluzione, tendono a sviluppare « le forze al servizio dell'universale, anzi dell'universale più elevato » (p. 192), e a liberare così le potenze dell'individuo: poiché « in epoche tranquille la vita privata irretisce... lo spirito dotato per la creazione » (pagina 223). Al mito politicistico del Machiavelli si è sostituito il mito culturalistico; la politica e la religione usano gli stessi strumenti né si vede come

(45) Il Cantimori ritiene che con questa frase e citazione, « alle concezioni finalistiche e variamente provvidenzialistiche, il Burckhardt contrappone, trattando dello Stato, un richiamo pragmatistico alla realtà » (*Introduzione* cit., p. XLI), e che si tratti dunque di una « identificazione machiavellica del carattere della politica » (ibid.). Anche in questo caso ci pare di avvertire una distanza tra l'interpretazione del Cantimori e l'effettiva parola del Burckhardt, in quanto forzata dal desiderio di vedere nel Burckhardt un modello in cui il mestiere di storico appaia esemplare. Nel Burckhardt la politica con la religione è una « potenza » della storia, ma è la potenza statica, necessaria ma non creativa, mortifera più che vivificante. Nel Burckhardt non si rintraccia la fiducia, che è nel Cantimori, in una politica resa accettabile dalla critica, dalla sapiente e individua considerazione storica, dall'umanità che porta la coscienza storica.

possano essere altri; così si trovano sempre contro la cultura, la condizionano anche se non riescono a cancellarla dalla storia, a impedirne la manifestazione.

La componente ideologica del Burckhardt appare evidente nel rifiuto di accettare il mondo moderno, come l'illuminismo e la rivoluzione francese lo hanno determinato. Il rifiuto si giustifica con la denuncia della falsità stessa del concetto di progresso: « Né l'anima né il cervello degli uomini si sono accresciuti, nell'epoca storica, in modo degno di nota, le capacità umane in ogni caso erano già da lungo tempo complete! Perciò la nostra presunzione di vivere nell'epoca del progresso morale è estremamente ridicola... La moralità come potenza non è affatto più elevata e non è presente in misura più abbondante oggi che nelle cosiddette epoche barbariche... Si può persino mettere in dubbio che vi sia stato un incremento dello sviluppo intellettuale » (p. 83-4). Quando si origina questa falsa posizione rispetto al passato? Soprattutto con l'illuminismo: « solo da Rousseau in poi ci si è ritenuti *en bloc* moralmente superiori al passato, e nel far ciò si partiva dal presupposto che l'uomo in generale è sostanzialmente buono, e che la sua bontà in passato non aveva potuto imporsi... Con ciò ci si arrogava il diritto (con la rivoluzione francese) di fare il processo a tutto il passato, ma soltanto i nostri ultimi decenni credono con piena convinzione a questa superiorità morale del presente » (p. 85).

E' qui la seconda chiave per comprendere il Burckhardt, la dimensione pratica che fa da supporto alla sua concezione della storia. La sua opposizione programmatica alla filosofia della storia trova fondamento nel fatto che proprio la filosofia aveva generato le posizioni storicistiche e progressiste, che consideravano il presente come il necessario superamento del passato e come premessa certa di un migliore futuro; mentre il presente rappresentava invece una brutale pericolosità per quanto al Burckhardt soprattutto premeva: la libera espressione dell'individuo e della società. Da questa posizione pratica, nasce la difesa delle tradizioni, la difesa in genere del passato, la difesa dei piccoli paesi e dei piccoli Stati (46). E lo storicismo gli appare falso perché non è vero che l'uomo sia solo buono, è vero anzi che il male esiste e tale rimane: « Dal fatto che dal male sia venuto il bene, dalla infelicità una felicità relativa, non segue assolutamente che il male e l'infelicità, da principio, non fossero ciò che furono. Ogni violenza riuscita fu male » (p. 301). Contro il progresso storicistico, non si afferma uno sviluppo contrapposto, un regresso, ma appunto la continuità, una linea costante determinata dal continuo condizionarsi delle tre potenze e dall'apparire dei grandi uomini, costanza che si fonda sull'unità di natura e sulle grandi conquiste della creazione umana.

Così il presente, a metà circa del secolo XIX e poi allo scoppiare della guerra del '70, tra l'esplodere della potenza prussiana e le decisioni del concilio Vaticano, gli appare totalmente negativo, dominato come è dallo « spirito di guadagno e di potenza » (p. 240): sono questi i due termini in cui il mondo moderno, prodotto dalla rivoluzione francese, è riassunto;

(46) Cfr. significativamente W. Kaegi, *Sul piccolo Stato nella storia della vecchia Europa*, pp. 1-32, e *Il piccolo Stato nel pensiero europeo*, pp. 33-90, in *Meditazioni storiche*, cit.

« l'alto livello effettivamente raggiunto nell'eguaglianza giuridica..., la mobilità della proprietà fondiaria, la disponibilità di ogni proprietà per l'individuo, la parità delle confessioni in parecchi Stati », e per lo Stato « la grande estensione del suo concetto di potere » fino a quello dello « Stato autoritario » (p. 226).

Da una parte si rifiuta ed accusa il liberalismo: « Con l'aumentare di tutti gli affari in grande scala, la concezione dell'affarista diventa la seguente: da un lato, lo Stato dovrebbe essere soltanto la investitura e la gerarchia dei suoi interessi e del suo tipo di intelligenza, che ormai valgono come lo scopo naturale e fondamentale del mondo; egli anzi desidera che questo suo tipo di intelligenza si impadronisca del timone dello Stato mediante le istituzioni costituzionali; dall'altro, nutre una profonda diffidenza verso la prassi della libertà costituzionale, in quanto potrebbe venire sfruttata da forze negative » (p. 331). Il Burckhardt vede anzi i fatti contemporanei raccolti sempre più decisamente sotto questo segno; nel marzo nel 1873 annota: « Il primo grande fenomeno, dopo la guerra del 1870-71, è l'ulteriore straordinario aumento dell'affarismo » (p. 237); questo fatto ha come conseguenza che « la produzione intellettuale, nell'arte e nella scienza, stenta a non degradarsi in puro e semplice settore dell'attività affaristica » (p. 238), provoca in altri termini il venir meno di condizioni di libertà, mina dal di dentro le possibilità della libera creazione e manifestazione dell'uomo.

L'altra condizione del mondo moderno è egualmente rischiosa (47). Accanto allo « spirito di guadagno », lo « spirito di potenza »: « la cosid-

(47) Per il Momigliano, *Introduzione* cit., p. XXX, le *Weltgeschichtliche Betrachtungen* « cercano di districare il bandolo di un processo storico in cui la democrazia uccide il liberalismo »; in senso analogo si veda anche C. Antoni, *Lo storicismo*, Torino, 1957, pp. 133-134. Ma il problema del Burckhardt è evidentemente più complesso, e alla fine diverso, in quanto gli è vivissimo il limite sia del liberalismo che della democrazia, accomunati nell'accusa di uccidere ciò che è veramente umano, ciò che è spontaneo e intimo nell'uomo; in particolare il Burckhardt ha compreso il carattere tirannico sia dello Stato liberale come dello Stato democratico popolare: si vedano le pagine fondamentali, intitolate « Aggiunte sull'origine e le caratteristiche della crisi odierna » *(Sullo studio della storia,* pp. 225-240). Su questo problema è da vedere anche W. Kaegi, *Freiheit und Demokratie in der geistigen Welt Jacob Burckardts um das Jahr 1848*, in *Il 1848 nella storia d'Europa* (Accademia Naz. dei Lincei, Atti dei Convegni della Fondazione Volta, 10), Roma, 1949, pp. 103-137. Per il Kaegi il Burckhardt non è un conservatore (pp. 109-110), ma un liberale (pp. 110, 114, 116); tuttavia con il distacco dalla politica, avvenuto durante la crisi del 1845-48 — che costituisce con il distacco dalla Chiesa protestante e dal cristianesimo il fatto fondamentale della sua vita (p. 123 sgg.) —, il liberalismo del Burckhardt viene in qualche modo meno: così che il concetto di libertà in lui è alla fine diverso da quello liberale (p. 127). Ma il Kaegi non insiste su questo aspetto, preferendo considerare la sua posizione come quella di chi, insoddisfatto delle teorie liberali e democratiche derivate dalla rivoluzione francese (pp. 131, 135), vede in altre forme liberali e democratiche, quelle legate alle piccole comunità e ai piccoli Stati, una possibilità di vita civile. Così il Kaegi dà grande rilievo alla esperienza in Burckhardt della tradizione svizzera (pp. 104-107, 135), ma non vede come il Burckhardt prospetti un'esigenza ben più generale, e come questa prospettiva porti al rifiuto della storia. Singolarmente, quando il Kaegi, nella discussione al suo rapporto, risponde a F. Chabod, che accomunava il Burckhardt alle posizioni antidemocratiche di altri scrittori dell'Ottocento (p. 138), afferma che il Burckhardt è soprattutto un asceta (p. 139). Come l'atteggiamento del Burckhardt sia ormai del tutto fuori del liberalismo comprende A. Banfi nella sua *Introduzione* alla trad. it. delle *Weltgeschichtliche Betrachtungen (Considerazioni sulla storia del mondo*, Milano, 1945, in particolare p. 12), anche se poi tende a leggere l'opera del Burckhardt come un presagio di piena democrazia (cfr. p. 13).

detta democrazia... Per essa il potere dello Stato sull'individuo non sarà mai sufficientemente grande, sicché cancella i confini tra Stato e società » (pp. 231-232); « il primo perfezionamento dello Stato moderno, con potere coercitivo estremo ed esercitato energicamente su quasi tutti i rami della cultura, si trova in Luigi XIV... Questo Stato non scompare neppure quando l'illuminismo e la rivoluzione lo riempirono di un contenuto del tutto nuovo... Lo Stato diventò mero e squallido piacere di potenza, uno pseudoorganismo in sé e per sé » (pp. 114-5); e ancora: « la potenza è il primo scopo e la cultura, tutt'al più, uno scopo assolutamente secondario... Si trova che la volontà centralizzata non è mai abbastanza forte. E così il potere, chiunque lo eserciti, diventa cattivo in sé » (p. 118). Si ha così una umanità, in cui il maggior problema degli individui è la sicurezza e l'assicurazione sociale (cfr. p. 295), e quello dello Stato è il dominio sugli individui. In tali condizioni la cultura è soffocata e mancano le condizioni stesse per la nascita dei grandi uomini; di fronte al « violento desiderio di grandi uomini... la nostra epoca ha un potere debilitante » (p. 285), poiché « la passione predominante dei nostri giorni, il desiderio di viver meglio delle masse, non potrà concentrarsi in un personaggio veramente grande » (p. 286).

La speranza del Burckhardt, fedele al suo sistema, sta nella cultura. Sarà essa che « corroderà » (p. 74) il concetto e la pratica correnti dello Stato moderno, determinando e sviluppando così « la grande crisi del concetto di Stato » (p. 114). Il Burckhardt vede già iniziata quest'opera ai suoi giorni con la « contesa per sapere chi dei due debba condizionare e determinare l'altro » (ibid.).

Ma la cultura, nel senso inteso dal Burckhardt, si configura necessariamente come ideologia: se la cultura si ha quando — nonostante i condizionamenti della politica e della religione — l'uomo riesce a manifestare la propria spontaneità creativa, allora essa rappresenta per lui il massimo impegno possibile: la cultura, non la politica e la religione, sono la guida all'azione storica. Il disimpegno, il distacco contemplativo del Burckhardt è solo apparente, in quanto ha solo riferimento alle strutture politico-ecclesiastiche. In realtà egli è tutto teso verso la storia, una comprensione di essa e una possibilità di vita veramente umana in essa. Ma questa totale tensione crede di poterla applicare solo mediante un distacco dall'immediatezza delle strutture, necessario per un giudizio sapiente, e per potere perciò individuare e difendere i valori veri della cultura (e della poesia) quali la continuità storica trasmette.

Questa concezione della storia ha al suo centro, come si è detto, il concetto di continuità, intesa come permanenza di alcune conquiste fondamentali che l'uomo ha operato ancora nell'antichità. La continuità dunque si identifica con la storia stessa, con il suo senso, il suo migliore risultato, quello che il Burckhardt dichiara irrinunciabile perché la storia continui ad essere dell'uomo. Ma questa continuità non avrebbe dunque significato senza un contenuto. Questo è appunto determinato ideologicamente. In realtà il Burckhardt si è trovato di fronte ad una storia che rappresentava una totale decadenza rispetto al suo ideale. Una decadenza che non gli riesce di spiegare e comprendere, soprattutto non gli riesce di vincere (da qui anche la forza della sua tensione e l'acutezza delle previsioni). Questa impotenza di fronte alla storia, questa impossibilità a vedere una soluzione, lo ha portato

ad elaborare, dopo quello di continuità e di cultura, un altro concetto: quello di fortuna e di sfortuna (48).

Come si dà infatti questa continuità, che è pur sempre un susseguirsi di avvenimenti? Il criterio delle tre potenze non serve allo scopo, quanto piuttosto a classificare entro uno dei condizionamenti previsti un fatto storico ed in tal modo a caratterizzarlo. E la figura del grande uomo (mitologia del Burckhardt) non rappresenta che uno straordinario e sovrumano intervento, con cui quel processo delle tre potenze si rinnova e ringiovanisce. Questi sono i materiali di cui la continuità si serve o in cui si attua. Il suo segreto è altrove: è la fortuna e la sfortuna. Il Burckhardt è ben cosciente che questo concetto ha « una validità soggettiva, per noi stessi, e non una validità oggettiva » (p. 287), ma conformemente al suo sistema, nessun criterio oggettivo è proprio della storia e della storiografia; infatti « queste sentenze (sulla fortuna e la sfortuna) godono almeno della qualità di essere spontanee e di non essere state escogitate con l'idea di farne delle prospettive storiche universali » (p. 288). E la categoria è usata dal Burckhardt come la più pertinente in alcuni punti importanti: « una inaudita fortuna per la cultura mondiale fu il filoellenismo che dominava i romani » ed è a questo che « dobbiamo la continuità della tradizione culturale » (p. 110); ancora: « il cristianesimo... non si limitò a permeare la cultura romana, ma la soppiantò... tuttavia la cultura ebbe l'indicibile fortuna che, almeno in Occidente, lo Stato e la Chiesa non si fusero in unità oppressiva » (p. 120). I due passaggi fondamentali, che consegnano il mondo antico greco-romano al Medio Evo e questo al mondo moderno, sono dunque dovuti a fortuna; la continuità non ha altra spiegazione che la fortuna.

Si ha così una intera serie di affermazioni: « Anche noi diamo i seguenti giudizi: Fu una fortuna che i greci vincessero sui persiani, e Roma su Cartagine. Una sfortuna che Atene soccombesse agli spartani, nella guerra del Peloponneso. Una sfortuna che Cesare fosse assassinato, prima di poter garantire una forma adeguata all'impero romano. Una sfortuna che, nelle invasioni barbariche, siano andate perdute tante tra le più alte conquiste dello spirito umano. Una fortuna, invece, che il mondo ne fosse rinvigorito con una nuova sana fibra nazionale. Una fortuna che l'Europa nell'VIII secolo riuscisse complessivamente a salvarsi dall'Islam. Una sfortuna che gli imperatori tedeschi avessero la peggio nella lotta contro i papi e che la Chiesa potesse sviluppare un così tremendo potere dispotico. Una sfortuna che la Riforma conquistasse soltanto la metà dell'Europa e che il protestan-

(48) Che il pessimismo del Burckhardt non si risolva in relativismo, ritiene il Momigliano (*Introduzione* cit., p. XXX): a tale proposito « decisivi » sono i due capitoli sul grande uomo e sulla fortuna-sfortuna (ibid.), in quanto nel primo si « riafferma la possibilità di un giudizio obiettivo sulla grandezza » dell'uomo e « il secondo invita a sostituire la nozione approssimativa e ottimistica di provvidenziale con quella del male ineliminabile dalla storia: l'unica consolazione è nella conoscenza » (pp. XXX-XXXI). Ma la conoscenza del grande uomo è almeno problematica, e il Burckhardt non sostituisce tanto il concetto di ottimismo provvidenziale quanto si contrappone al concetto hegeliano di razionalità della storia e all'ottimismo illuministico che vede la storia come costruzione dell'uomo. Il male è certo nella storia, ma il suo pessimismo non si risolve in relativismo, mi pare, per la « fede » nel grande uomo o nell'interiorità dell'uomo.

tesimo si scindesse in due confessioni. Una fortuna che la Spagna, e poi Luigi XIV, non riuscissero nei loro piani di dominio mondiale » (p. 288).

Fortuna, certo, aggiunge il Burckhardt, è parola un po' troppo logora e « dovremmo cercare, in generale, di sostituirla con un'altra » (p. 298), pur lasciandole l'originario significato, « mentre... dobbiamo mantenere la parola "sfortuna" » (ibid.). Fortuna-sfortuna sono le componenti della continuità, della storia stessa, dal momento che il « fondo » della storia è inconoscibile e misterioso, e che l'apparire del grande uomo che quel mistero porta a manifestazione, non esce dal cerchio di un potere straordinario e magico, a sua volta inconoscibile. Fortuna e sfortuna sono i termini che esprimono esattamente questa inconoscibilità: i fatti non possono essere che registrati lungo un binario positivo o negativo a seconda della loro valenza, dell'apporto che danno a una continuità ipotizzata.

E' per questo che il Burckhardt stesso avverte come « dalla questione della fortuna e della sfortuna, siamo passati alla continuità della vita dello spirito umano » (p. 308). Poiché la continuità « è un interesse essenziale della nostra esistenza e una prova metafisica dell'importanza della sua durata; infatti non sappiamo se la connessione di ciò che è spirituale esisterebbe, anche senza che lo sapessimo, in un organo che noi non conosciamo: in ogni caso non possiamo farcene un'idea, perciò dobbiamo desiderare ardentemente che la coscienza di quella connessione viva in noi » (p. 307). La connessione si esprime storicamente in una concatenazione di fatti fortunati.

Il Burckhardt ha per altro coscienza del rischio che questa concezione comporta. E quando si chiede in che cosa consista e da dove provenga, deve rispondere che si tratta di « una specie di consenso letterario, accumulato gradualmente dai desideri e dai ragionamenti dell'illuminismo », e che si tratta di giudizi che « appartengono all'ingombrante bagaglio dell'opinione pubblica (e) sono i nemici mortali della vera conoscenza storica » (p. 292).

In realtà e in modo singolarmente profondo il Burckhardt ha visto anche la debolezza del suo strumento sociologico (le tre potenze) come del suo strumento mitologico-ideologico (la cultura): se non si dà filosofia della storia, questi concetti non hanno una validità universale razionalmente fondata, ma allora non spiegano neppure la semplice continuità storica: coerente con questa dimensione irrazionale il Burckhardt ha visto nel rapporto fortuna-sfortuna l'ultima ragione storica: concetto in cui non solo non si ha un fondamento razionale, ma non si dà neppure uno spazio per l'uomo. La storia è il dominio non dell'uomo ma della fortuna-sfortuna: all'uomo rimane un solo spazio, quello dell'interiorità, di un distacco che va oltre ogni dimensione storica, non solo oltre la struttura politico-ecclesiastica. L'unico spazio dell'uomo è l'interiorità. Di fronte al presente, che gli appare come un blocco di granito, inamovibile, un presente senza soluzione, e dunque di fronte a un futuro che non potrà che rappresentare il frutto catastrofico del presente, egli non ha strumenti di comprensione: può ricercare nel passato alcuni momenti che diano dell'umanità una visione diversa, positiva, fortunata. Ma questo passato non è perciò diverso dal presente: se talvolta l'uomo riesce a manifestare il suo volto interiore, resta la sua impotenza di fronte alla storia: per questo il Burckhardt identifica allora la sola condizione in

cui l'uomo sia veramente tale in una condizione spirituale. Da ciò il suo confronto con il cristianesimo (49).

Il valore effettivo del cristianesimo non sta nella redenzione, nel riportare la natura e l'uomo a dimensioni divine, sta nella fuga dal mondo. Vero cristiano è l'asceta, il monaco, l'anacoreta; chi nella solitudine e nel silenzio coltiva lo spirito; il Burckhardt stesso che aveva lasciato la fede protestante dopo avere seguito i corsi di teologia, si considera portatore di questa verità, asceta lui stesso di una fede nella poesia, la più alta fede, in cui le altre si risolvono. Il cristianesimo viene così compreso, contro il protestantesimo, verso il quale il Burckhardt ha parole di violenta requisitoria per essersi ridotto a religione di Stato, in una sua effettiva componente, il primato dello spirito, ma la novità spirituale della fede cristiana viene ridotta e vanificata in una capacità di estraniarsi dal mondo per vivere solo in se stessi e di se stessi; non viene compresa nella sua realtà, quella della figliolanza divina, che assume e trasforma al suo segno tutto l'umano. Per questo il cristianesimo viene condotto a una componente inerte della storia, che la cultura si incarica di plasmare alla sua misura.

Così questa religione del Burckhardt è una conferma del suo pessimismo: se la condizione perfetta dello spirito è la solitudine, l'ascetismo, la storia è un momento puramente irrazionale. Perché se lo spirito è tale solo nell'abbandono del mondo, il mondo non gli appartiene, la storia gli è estranea. Ma la conseguenza è che la cultura (questa ultima religione) non può che essere sconfitta dalla storia: come egli del resto vede bene nel presente e nel futuro. Concepire il cristianesimo come ascetismo, la religione che quando assume la storia si distrugge come possibilità dello spirito, si contamina fino a contraddirsi, assume gli strumenti violenti e oppressori delle strutture politico-ecclesiastiche, avere concepito così il cristianesimo ha distrutto anche in lui la possibilità e la speranza di una condizione storica in cui la cultura sia egemone.

Nel Burckhardt dunque, quando la filosofia della storia con Hegel e poi con Marx ha compiuto il suo sistema all'insegna dell'antiteologia, si assiste allo sprigionarsi dell'irrazionale nella storiografia. Il centro di quello che il Burckhardt significa nell'autocoscienza storiografica moderna è qui: non potendo accettare la filosofia della storia di Hegel, perché essa gli appare insostenibile come storico e ripugnante come cittadino, il Burckhardt rifiuta ogni altro possibile monismo e ritorna ad una concezione dualistica di tipo illuministico, i cui termini egli tuttavia capovolge.

Il Burckhardt rifiuta la razionalità assoluta del mondo predicata da Hegel, che era fondata sull'unità filosofica di politica, cultura e religione;

(49) Su un accostamento del Burckhardt al cattolicesimo cfr. Loewith, *Significato e fine della storia*, p. 57 e Momigliano, *Introduzione* cit., p. XXX; e si v. l'interpretazione di A. von Martin, *Die Religion in Jacob Burckhardts Leben und Denken*, Muenchen, 1942. Ma questa posizione proviene nel Burckhardt soprattutto dal constatare il processo sempre più veloce di mondanizzazione del protestantesimo, il suo compromesso totale nella storia, mentre la difesa della propria tradizione e la distinzione dalle «novità» della storia assunte dalla Chiesa cattolica, deve avere colpito il Burckhardt. Ma il suo atteggiamento religioso rimane profondamente legato al protestantesimo, e ne mette in chiaro l'origine gnostica, in cui l'autenticità della fede comporta la rinuncia alla storia, l'ascetismo.

è un rifiuto totale, come si è visto, anche se la polemica burckhardtiana può dirsi intrahegeliana perché sui termini hegeliani si svolge; ma d'altro canto con lui, più nettamente che negli sviluppi posthegeliani, si verifica il fallimento di Hegel. Il Burckhardt rappresenta questa verifica. Ma rifiutando l'unità dell'esperienza umana e storica nella ragione, e di conseguenza la razionalità del mondo, il Burckhardt si trova nuovamente di fronte al problema che Hegel aveva cercato di risolvere: il dualismo caratteristico del mondo moderno dopo il rifiuto della trascendenza: il dualismo tra realtà esteriore e realtà spirituale, tra la storia e la persona, tra il mondo e l'uomo. Il Burckhardt divide e distingue ciò che Hegel aveva unito: politica religione e cultura diventano in lui tre potenze interdipendenti ma incomponibili. E si trova così di fronte alla stessa impotenza dell'umanesimo e dell'illuminismo a comporre quella frattura. Deve avvertire dietro lo schema delle tre potenze la frattura tra la politica-religione e la cultura: quelle sono violente, questa è libera, quelle tendono a distruggere l'uomo, questa è il moto spontaneo dell'uomo.

Il Burckhardt vuole ad ogni costo salvare questa possibilità di libertà interiore, di spontaneità materiale e spirituale, di realtà spirituale. Perché, a differenza dell'illuminismo, il Burckhardt non s'illude che quella frattura possa comporsi. In Voltaire il dualismo tra bene e male non esclude il concetto di una legge della natura, la legge che può sconfiggere le passioni umane. In Voltaire rimane la convinzione che la natura rappresenta il momento della ragione e dell'ordine, che è più forte del disordine delle passioni. La legge naturale è il momento buono della storia e agisce nella storia costruendovi un'opera di incivilimento. Questo processo di incivilimento e di illuminazione è visto invece dal Burckhardt come un processo di tirannia. Il dualismo non è più avvertito come una possibilità di vittoria dell'uomo ma come la sconfitta dell'uomo. Egli vive dopo l'esperienza della rivoluzione francese, di Napoleone, della guerra del 1870, un'esperienza storica terribile. La storia non gli può apparire come il regno dell'ordine, la vittoria dell'armonia sulle passioni, né può vederla racchiusa nel segno dell'unità hegeliana.

La sua visione non può che essere drammatica e disperata, legata com'è alla sua convinzione del disordine storico. Momenti fortunati potranno dare spazio alla cultura, ma la forza storica fondamentale rimane il disordine: è, se si può dire così, la scoperta, dopo l'illuminismo e l'hegelismo, in termini pienamente secolarizzati, di quel che in termini protestantici è il peccato originale. La critica e il rifiuto di Hegel lo portano, dunque, a riprendere la tematica illuminista ma rovesciandone totalmente i termini da ottimistici a pessimistici. Perché rifiutando Hegel, e la sua filosofia di un ordine razionale soggiacente alla storia, in realtà il Burckhardt non è più in grado di concepire in alcun modo il reale come razionale.

L'errore di Hegel condiziona il Burckhardt come tutto il pensiero moderno. Ma al Burckhardt ciò è evidente: il reale gli appare come irrazionale: il rovesciamento rispetto all'illuminismo anche qui è pieno. La ragione non è più costitutiva della storia, come in Hegel, e dunque non ha più la capacità di comprendere la storia: la ragione diventa una capacità formale, catalogante, che si esercita su un ordine puramente esteriore ma non penetra nel significato della storia. La ragione non è neppure più l'alternativa del disordine, la speranza di vittoria sul male, come poteva figurare in Voltaire, e

dunque di fronte al disordine storico la sola alternativa è ritirarsi dalla storia (50).

Il rifiuto di Hegel genera così in Burckhardt una storiografia ridotta a sociologia, in cui la ragione classifica e descrive: la sociologia nasce da questa sconfitta della ragione. E il rovesciamento dell'illuminismo porta a quello che abbiamo definito la mitologia del Burckhardt: l'ascetismo irrazionale che non può estrinsecarsi se non ideologicamente. In questo il Burckhardt tocca la disperazione del Machiavelli: la stessa sfiducia nella ragione; ma il fallimento della ragione non è tale nel Machiavelli da non fargli trovare, amaramente, una ragione politica come capace di guidare i fatti della storia (51); nel Burckhardt questo non è più possibile. Così il Burckhardt pare a noi soprattutto il testimone del fallimento della filosofia moderna, considerata come impossibilità della ragione di appropriarsi e di giudicare la storia.

CLAUDIO LEONARDI

(50) Su una « totale negazione della storia umana » mi pare insista E. Garin, forse in parte ancora nella suggestione dell'interpretazione crociana, nella sua *Introduzione* a *La civiltà del Rinascimento in Italia,* Firenze, 1952, p. XXI.

(51) L'accostamento tra il Burckhardt e Machiavelli è del Kaegi (cfr. Cantimori, *Introduzione* cit., p. XLIV). Sulla concezione del Machiavelli vedi ora D. Petri, *L'antropologia di Machiavelli,* in *Renovatio,* 4 (1971), pp. 539-561.

ANIMA E TEMPO

Nella misura in cui siamo consapevoli di due realtà connaturate all'uomo, la morte come esperienza universale e la manifestazione nel corpo sensibile di una entità « spirituale » in qualche modo distinta dalla materia che lo forma, una domanda acquista per noi un rilievo straordinario: cos'è, in che consiste, come definire l'anima.

E' da notare come il solo atto di cimentarsi con tale problematica ponga immediatamente a disagio, poiché se è abituale domandare « cos'è » di quanto è materialmente o matematicamente sperimentabile o definibile, è invece arduo, e in qualche misura contraddittorio, indagare su ciò che è a priori il non sperimentabile, e che appare anzi il soggetto stesso di ogni indagine e sperimentazione.

A tale difficoltà contribuiscono nondimeno l'abitudine a pretendere una risposta immediata all'interrogativo « cos'è » (invece, ad esempio, di analizzare in primo luogo in maniera più coerente i caratteri del problema, o di riesaminare la validità di quanto finora veniva considerato accertato) e in generale il peso di concetti e affermazioni sull'anima, frutto di una cultura superata nel tempo.

Un discorso sull'essenza dell'anima, o su ciò che ad essa più direttamente si riferisce, presuppone di conseguenza in primo luogo un breve riesame dei motivi sui quali è possibile fondare la convinzione del suo esistere, e delle modalità con cui essa si manifesta nell'uomo.

Ogni ente si manifesta infatti secondo le proprie caratteristiche, esiste cioè corrispondenza fra modo di essere e modo di comportarsi, e questa constatazione appare di importanza non trascurabile per la comprensione della natura delle cose.

Una larga opinione materialistica nega, come noto, ogni presenza e manifestazione di anima, adducendo di solito motivi collegati all'impossibilità di sperimentazioni sensibili, secondo gli strumenti ed i metodi propri di questo universo materiale. Questa obiezione non ha ovviamente alcun senso.

Basti pensare che il corpo umano, e le apparecchiature di cui esso si serve, proprio in quanto direttamente appartenenti al mondo sensibile, non possono, per la loro natura, rivelare ciò che di quest'ultimo direttamente non fa parte. Occorrerebbe semmai motivare l'impossibilità presunta dell'esistere di entità non appartenenti all'universo sperimentabile, o non seguenti le sue leggi; il che finora non è stato fatto.

Ma soprattutto esistono aspetti comuni e generali della nostra esperienza umana — tali la libera volontà, la cognizione del tempo, l'autocoscienza — che possono essere giustificati solo riconoscendo la presenza nell'uomo di una realtà dualistica, espressa attraverso una carne sensibile e attraverso un'anima la cui natura non è identificabile con alcuno degli aspetti e delle cose di questo universo.

E' tuttavia da credere, come vedremo, che tale dualismo non sia so-

stanziale; o meglio che l'individuo umano debba considerarsi non più espressione del perfetto materiale e del perfetto immateriale congiunti innaturalmente fra loro, bensì manifestazione, secondo due differenti modi di essere, di una medesima unità sostanziale, il cui nome è appunto uomo.

LIBERA VOLONTA' E AUTOCOSCIENZA

L'opinione materialistica intravvede normalmente nell'atto volitivo l'espressione di processi fisiologici, basati a loro volta su leggi chimico-fisiche, che avvengono nella struttura della massa cerebrale. Sostiene conseguentemente che ad ogni operazione mentale corrispondono variazioni microscopiche nella struttura del tessuto neuronico, e che queste costituiscono la genesi effettiva di quelle. Ciò significa che i processi intellettivi superiori dell'uomo sono nient'altro che la manifestazione di processi fisici che avvengono in strutture superanti un certo limite di complessità.

Affermare tuttavia che un atto volitivo di tipo libero (quale è quello umano) possa essere espressione di un insieme di processi fisici comporta una evidente contraddizione. Se i processi cerebrali che accompagnano l'atto volitivo fossero di tipo (relativamente) macroscopico, essi, per ciò stesso, dovrebbero infatti essere strettamente causali (secondo le leggi della natura), e quindi tali da contraddire il libero atto.

Ma essi, si dice, potrebbero anche costituire un'espressione di processi al livello delle particelle elementari, per le quali vigono leggi particolari, apparentemente indeterministiche. Come noto, oggi ci si serve proprio di queste leggi per attribuire motivazioni fisiche alla libera volontà.

Ma ciò avviene trascurando un dato essenziale: che le leggi della meccanica quantistica sono indeterministiche solo nell'attimo in cui vengono eseguite delle misure, o comunque nel corso di interventi dall'esterno.

Il principio di indeterminazione afferma in proposito che per un dato corpuscolo in movimento non è possibile determinare con precisione la traiettoria da esso descritta. Infatti, qualsiasi sistema che riesca a determinare con esattezza la coordinata di posizione di un corpuscolo in un istante preciso, ne modificherebbe per ciò stesso la quantità di moto. Viceversa, ammesso di riuscire a calcolarne esattamente il moto, la posizione esatta della particella non potrebbe venire identificata oltre un certo intervallo di indeterminazione.

Un sistema quantistico chiuso, non influenzato dalla presenza di dispositivi di misura, si comporta invece in maniera deterministica. Occorre solo tener presente che tale determinismo è « diverso » da quello della fisica classica, poiché si riferisce ad enti matematici astratti (le probabilità) e non agli enti comuni sperimentabili nello spazio-tempo (1).

Esistono tuttavia leggi precise (equazione di Schrödinger, eccetera) che permettono di calcolare in anticipo i valori che tali grandezze probabili-

(1) Cfr. W Heitler: « Causalità e teleologia nelle scienze della natura » - Boringhieri (Torino 1967), pp. 70 e ss.

stiche possono assumere, non diversamente da come nella meccanica classica è possibile calcolare in anticipo una data traiettoria.

Tali leggi, finché non vengono eseguite misure, e non viene cioè turbato (ad esempio con radiazioni elettromagnetiche) lo stato del sistema quantistico, sono interamente deterministiche, nel senso che lo stato futuro del sistema considerato deriva da quello presente con precisione matematica.

Ciò conferma che l'ipotesi materialista di una libera volontà, e di facoltà umane similari, come espressione di fenomeni a livello quantistico, deve ritenersi non giustificata.

Questi ultimi, come la generalità dei fenomeni che ogni giorno avvengono accanto a noi, debbono considerarsi legati, sia pure in forma particolare, alla legge di causalità propria di tutti gli enti materiali presenti nell'universo sensibile.

Per assurdo, se il comportamento dei fenomeni a livello elementare fosse essenzialmente casuale, come giustificare ugualmente il libero atto volitivo? La libera volontà umana è infatti per sua natura razionale; e il fatto che l'azione volitiva sia libera non significa in alcun modo che essa sia casuale. Comportamento casuale (quindi disordinato) e comportamento razionale sono infatti per loro essenza antitetici.

In ogni caso, è evidente come risulti insostenibile l'opinione di una libera volontà espressione della materia fisica.

Non meno insostenibile è poi l'opinione contraria: che effettivamente non esista una volontà libera. A parte ogni altra considerazione, affermare che le caratteristiche superiori umane (quali volontà e coscienza) sono determinate, direttamente o indirettamente (comunque totalmente), da meccanismi di leggi fisiche, implica la negazione del valore di ogni genere di conoscenza, essendo l'autonomia reale di quei caratteri rispetto al mondo fisico presupposto necessario di questa.

Il riconoscimento che qualsiasi libero atto volitivo non è giustificabile con alcuna legge della natura, e che non può pertanto ritenersi espressione di alcun fenomeno, sia pure estremamente perfetto e complesso, proprio della materia sensibile, assume ora importanza fondamentale.

Ciò significa, infatti, che non i processi a livello chimico-fisico sono responsabili della messa in moto dell'atto volitivo, ma che semmai è proprio la libera volontà, come ente, o espressione di ente, non descrivibile in questa materia, colei che giustifica la messa in moto di meccanismi cerebrali responsabili, attraverso il sistema nervoso, dell'agire del corpo.

Assistiamo cioè, straordinariamente, al presentarsi sulla scena della realtà sensibile di un tipo di determinazione essenzialmente diversa da tutti gli agenti causali propri di questo mondo.

Vale a dire di una causa che agisce non a livello di leggi fisiche, ma a livello di supporto di leggi fisiche e di giustificazione del loro agire. Importanza ugualmente assoluta ha l'aspetto coscienziale dell'uomo.

A differenza di ogni altro ente contenuto nell'universo, l'ente umano sa dire « io ». Le stelle, gli atomi, le macchine, le varie forme in cui la materia è organizzata, non sono che oggetti di vario aspetto e importanza, non persone. L'uomo è consapevole invece di sé: ha autocoscienza. Egli sa bene che tutto quanto lo circonda è fatto realmente di oggetti diversi da sé, e che lo stesso suo corpo è per vari aspetti uno di essi. A base di quanto

l'uomo conosce è dunque una contrapposizione: l'io da una parte, dall'altra le cose. Ma affermare che il processo conoscitivo è reale, equivale ad affermare che reali sono i termini che lo consentono, e dunque il soggetto e l'oggetto del processo conoscitivo.

Non ha senso ogni soggettività se non reale e distinta rispetto ad ogni oggettività. In ogni processo conoscitivo l'esistenza reale dell'una implica quella dell' altra non diversamente da come nel processo fenomenico naturale occorre che cause e causati siano enti nello stesso tempo reali (vale a dire non creazioni astratte del pensiero) e distinti.

L'ESPERIENZA DEL TEMPO

Domandiamoci ora cos'è il tempo. Secondo un'idea comune, esso è misura del divenire intrinseco delle cose. Ogni qualvolta osserviamo un fenomeno, ad esempio l'invecchiare di un corpo, il disciogliersi di un campo di neve, il rotolare di una pietra da un monte, noi suddividiamo il divenire di queste cose in successioni di aspetti passati e futuri. Del passato diciamo che non esiste più; del futuro che non esiste ancora; e insomma crediamo che le cose nel loro volto passato, e in quello futuro, non conservino più alcuna esistenza fuori dell'attimo della nostra percezione. Analogamente, di alcuni fenomeni possiamo essere certi che avverranno; di altri che sono avvenuti; ma solo il presente possiede di norma per noi, secondo i dati dell'esperienza diretta, ogni pienezza dell'essere.

Fino a che punto è esatta questa interpretazione? Notiamo che essa è fondata sui dati dei sensi del corpo; ma il corpo è esso stesso parte della materia di cui si osserva il divenire. Come dunque fidarsi della sua obiettività? L'opinione opposta può invece sembrare azzardata: non è facile credere che ciò che consideriamo accaduto, in realtà « accada » in qualche modo per sempre, e continui cioè la sua esistenza, in maniera duratura come scolpito in eterno in un universo esteso nello spazio e nel tempo. In altri termini, l'esistenza di un « universo totale », da cui gli aspetti del divenire nel tempo delle cose sensibili appaiono coesistere fra loro, sembra contraddire l'esperienza comune dell'uomo. Se però noi credessimo davvero che gli aspetti della storia passata delle cose, e in generale la storia intera del mondo nelle sue vicende trascorse e future, non esistano in realtà in alcun modo e che gli aspetti mutevoli della nostra carne, e di quanto la circonda, siano come le immagini in uno schermo cinematografico, esistenti solo nell'attimo in cui lo spettatore le osserva, come convincerci che lo stesso istante di tempo che ora viviamo sia reale?

Non è concepibile infatti alcun attimo così breve da non poter essere diviso da un piano di intersezione in un istante futuro e in un istante passato. Se dunque ritenessimo che la storia passata delle cose non esiste più e che quella futura non esiste ancora, che ambedue sono nel nulla, dovremmo concludere che nulla propriamente esiste, che le cose non hanno alcun volto; quindi non esistono; e che la nostra conoscenza è ancora una volta un inganno assurdo e allucinante. Non è però certo che sia realmente

possibile suddividere gli attimi di tempo all'infinito. Come escludere l'esistenza di frazioni di tempo elementari, non suddividibili, come cioè se il tempo fluisse in maniera « quantizzata », vale a dire discontinua? Tali attimi indivisibili sarebbero quelli « durante » i quali non accade nulla. Se infatti accadesse qualcosa, essi avrebbero una storia, e in conseguenza non sarebbero più elementari.

Supponiamo allora che tali attimi esistano veramente; e che la realtà materiale conservi la sua esistenza solo durante l'attimo presente. Il passato e il futuro siano dunque completamente nel nulla, e con essi tutte le cose e il loro volto fuori dell'attimo della nostra percezione.

Dovremmo allora pensare che la materia non possa in alcun modo influenzare se stessa. Ogni attimo di tempo può infatti iniziare solo se il precedente risulta completamente annullato. Deve, cioè, aversi stacco netto fra ognuno di essi. Ma il nulla non può influenzare l'esistente: perché questo avvenga è necessario che esista un qualcuno, non sottoposto a tale ritmo di annullamento delle cose, che colleghi il loro essere passato con quello presente e quello futuro.

Tale qualcuno è forse Dio? Se così fosse, libertà, volontà, coscienza dell'uomo sarebbero ancora una volta illusorie. Responsabile dell'agire del corpo sarebbe infatti Dio, non la persona umana. Oppure è ciò che noi identifichiamo con l'anima? In questo caso, l'eventuale capacità dell'anima di esistere anche quando la materia è nel nulla presupporrebbe da parte sua una estraneità e differenza sostanziali rispetto alla carne sensibile. A causa di tale estraneità, come vedremo, essa non potrebbe tuttavia agire verosimilmente sulla materia (e viceversa). Se poi essa fosse sostanzialmente « non » estranea e differente rispetto al corpo, anch'essa parteciperebbe al continuo annullarsi delle cose a motivo del tempo.

Ma allora come definire, in sé, questo tempo, che non può ritenersi continuo o discontinuo senza cadere in gravi contraddizioni? Occorre in realtà ritenere che esso sia semplicemente misura e norma del variare del volto dell'universo, quindi dimensione del mondo materiale, fondamentalmente non dissimile dalle tre dimensioni geometriche. Il tempo non appare né continuo né discontinuo per un solo motivo: perché in sé non esiste; così come non esistono lunghezze, ma oggetti lunghi, e altezze, ma oggetti alti. Esso cioè esiste solo in quanto dimensione della materia, che dunque deve ritenersi estesa non solo lungo le tre dimensioni di altezza, larghezza e lunghezza, ma anche « lungo » la dimensione tempo.

Se non esistesse materia, non esisterebbero nemmeno spazio e tempo: questa conclusione ci sembra pertanto possa venire raggiunta per via di considerazioni logiche ancora prima che attraverso il procedimento fisico-matematico delle teorie relativistiche.

Per diretta conseguenza l'ipotesi di una compresenza reale di passato e futuro diviene sufficientemente certa e irrinunciabile.

Questo divenire e fuggire del mondo, che sperimentiamo a volte in maniera così dolorosa nell'arco della nostra vita, non può esistere in sé. Non sono le cose che passano, ma è l'io dell'uomo che ne esamina gli aspetti uno dopo l'altro.

L'unico elemento intrinsecamente dinamico dell'universo è dunque insito nella stessa persona dell'uomo. L'esperienza psicologica del tempo è

all'inverso anche la prova più coerente e immediata della presenza in noi di una realtà soggettiva, sufficientemente distinguibile e autonoma rispetto al corpo sensibile. E' infatti solamente per causa di essa che risulta giustificabile la percezione del passare delle cose. Se tale realtà non esistesse; o esistesse, ma fosse identificabile nella natura delle cose sensibili, e fosse comunque una loro espressione o manifestazione, sia pure strana e inspiegabile, il suo divenire sarebbe comunque come il loro, indistinguibile dal loro, e sarebbe a priori impossibile la cognizione del tempo.

Tutto questo è infine indizio della perennità nel tempo del soggetto cosciente, che non essendo espressione delle cose e dell'essere di questo mondo, non può ritenersi necessariamente vincolato al loro divenire verso la morte.

NECESSITA' DI UN SUPPORTO MATERIALE PER L'IO

In definitiva, coscienza, libera volontà, esperienza del tempo rivelano dunque al di là di ogni dubbio che esiste nell'uomo un principio complementare alla carne sensibile, del quale sono manifestazione e in qualche modo aspetti qualitativi.

Come definire ora questa entità soggettiva? Notiamo che termini come volontà e coscienza sono di per sé astratti, e che appare assurdo sostenere che l'anima consista solo nella somma di attributi del genere. E' ovvio che non esistono volontà, ma uomini liberi; non coscienze, ma uomini coscienti. Né, del resto, è pensabile una soggettività pura e solitaria: se non altro perché essa non avrebbe senso priva del termine che la giustifica: la pura oggettività. Quest'ultima non può inoltre coincidere con quella: l'una e l'altra sono per definizione esterne fra loro. Infatti ogni io personale umano può conoscere il volto del proprio corpo, e quello del mondo in cui al momento è presente. Di sé non può invece osservare e pensare niente: è impossibile sperimentare in qualche modo ciò che è appunto il soggetto stesso della sperimentazione. L'esistenza di un supporto autonomo fondante della soggettività è dunque necessaria: l'anima ha, per così dire, certamente una sua sostanza oggettiva.

L'opinione materialista afferma, come noto, che tale supporto fa parte di questo mondo, che non è né distinto né separabile dalla materia corporea, cadendo per ciò stesso in gravi contraddizioni.

Esaminiamo ora l'opinione immaterialista. Essa afferma l'immaterialità di tale supporto, e la sua perfetta distinzione e separabilità rispetto alla materia del corpo. Questo tipo di argomentazione deriva da Platone: per provare l'immortalità dell'anima, occorre provare che essa appartiene a un mondo radicalmente diverso dalla materia. Immateriale significa così radicalmente altro rispetto al corpo. Ora ciò che ci sembra questionabile, come risulterà da questo scritto, è che per dimostrare la surtemporalità dell'anima (e quindi la sua immortalità) si debba ricorrere a fare dell'anima un radicalmente altro dal corpo, la negazione del corpo. L'introdurre questa separazione ed eterogeneità radicale, il porre tra corpo e anima

la reciproca negazione ci pare insufficiente a fondare l'immortalità dell'anima (2) e come invece capace di condurre a conclusioni contraddittorie. Dalla affermazione della semplice immaterialità dell'anima deriva da una parte una sorta di blocco della ricerca teoretica sull'argomento (l'immateriale non è infatti in sé pensabile, e prova ne sia che ogni discorso sull'anima necessita di una terminologia nata dall'esperienza nel mondo sensibile: l'anima « si trova » in qualche luogo, « vola » in paradiso, « si stacca » dal corpo, eccetera); dall'altra che l'anima cosciente immateriale ha in se stessa la propria oggettività, ed è dunque in grado di sussistere autonomamente rispetto a qualsiasi altra oggettività materiale. Ad un'analisi attenta questa concezione immaterialista si rivela però inadatta a spiegare le manifestazioni dell'essere umano.

Basti notare la capacità, in certi casi meravigliosa e straordinaria, che l'anima possiede di ordinare al corpo, di farne ente che agisce oltre ad ente che è, di signoreggiarne la materia al di fuori o contro i patrimoni istintivi ed i comportamenti biologici naturali, secondo una volontà libera e precisa. Tutto questo è certo, è indubitabile, e costituisce la base stessa della nostra esperienza di uomini. L'importanza di questa constatazione sta nel fatto che essa presuppone una omogeneità sostanziale fra realtà oggettivale connessa all'anima (vale a dire il supporto ipotizzato per l'io) e realtà oggettivale sensibile (la carne materiale). Essa dunque contraddice l'ipotesi immaterialista. E' infatti inspiegabile come l'ipotetico supporto immateriale dell'io possa mantenere una capacità reale di influire sul mondo delle cose sensibili. Possibilità e capacità di agire presuppongono infatti possibilità e capacità di contatto. Ma il contatto fra due modi di essere sostanzialmente diversi implica il raggiungimento di una omogeneità fra di essi. Vale a dire, occorre che l'anima immateriale si materializzi nel punto spazio-temporale adiacente a quello del corpo che deve essere influenzato, e divenga cioè anch'essa un punto descrivibile nello spazio-tempo ordinario.

Per un'anima immateriale ciò è evidentemente inammissibile; poiché per l'aspetto fisico ciò implicherebbe probabilmente una violazione delle leggi di conservazione della materia e dell'energia, e per l'aspetto teoretico generale un assurdo derivante dal fatto che la materializzazione di un immateriale implica un mutamento della sostanza del proprio essere, e dunque un atto creativo su se stesso.

L'ipotesi materialista e quella immaterialista hanno ambedue in sé un contenuto di verità: la prima, nel senso che appare arbitrario ipotizzare una discontinuità sostanziale nell'esistente creato; la seconda, nel senso che l'universo fisico, le sue leggi e i suoi attributi risultano di per sé incapaci di giustificare l'uomo. Appare dunque necessario operare fra esse una sintesi, e ritenere che la medesima realtà sostanziale, con qualunque aggettivo venga identificata, possa manifestarsi a due differenti livelli dell'essere: appunto anima e corpo.

Riprendendo una struttura linguistica che ha un'antica tradizione teologica (basti pensare allo pseudo-Dionigi, o al concetto di soprannaturale), diremo che l'anima è ipermateriale. E lo usiamo esattamente nel senso usa-

(2) Cfr., in *Renovatio*, aprile-giugno 1969, n. 2, pp. 244-250, l'articolo di Gianni Baget Bozzo, « Immortalità dell'anima e resurrezione ».

to da Dionigi: cioè che essa contiene le realtà di questo mondo a un livello superiore. L'*iper* indica una dimensione che non è identità, ma nemmeno alterità contraddicente, alterità mediata dalla negazione. Per questo tale struttura linguistica ha avuto un uso teologico tanto ampio.

L'ANIMA COME FONDAMENTO DEL CORPO NELLO SPAZIO E NEL TEMPO

Notiamo ora che la caratteristica più evidente di tale immaterialità è questa: che non è sperimentabile. Ciò però significa che l'anima non fa propriamente parte dell'universo fisico. Se ne facesse parte, sarebbe infatti direttamente o indirettamente sperimentabile con qualcuno dei mezzi fisici. Ma è anche ovvio che non possono esistere due universi materiali staccati, cioè reciprocamente non sperimentabili, poiché ciò presupporrebbe due spazi-tempi diversi per una medesima sostanza, il che è assurdo. La medesima sostanza deve essere infatti partecipe di identiche dimensioni

E' possibile superare questa contraddizione (anima ipermateriale, ma materialmente non sperimentabile) in un unico modo: supponendo che lo spazio-tempo del corpo fisico costituisca l'affioramento, di fronte al nulla, di uno spazio-tempo di dimensioni più numerose, non diversamente da come la superficie di un corpo solido costituisce l'affioramento, nel mondo percepibile, di un oggetto con tre dimensioni geometriche.

Ciò appunto è sufficiente a motivare la non sperimentabilità dell'anima: questa possiede altre dimensioni rispetto ai mezzi sperimentali e non è quindi, ordinariamente, nella sua realtà più profonda, percepibile attraverso questi. In altri termini: non è possibile sperimentare le dimensioni profonde di un corpo, cioè di quanto in un universo totale un corpo cela e contiene come proprio substrato (e cioè l'intera struttura materiale di un anima) proprio perché la nostra coscienza è affacciata solo sul mondo sensibile.

Ma in questo senso, quando dico a un uomo: « io ti vedo », intendo in realtà dire: « vedo la tua anima espressa dal tuo corpo, da cui essa è rivestita e resa distinta rispetto al substrato spazio-temporale comune al mondo creato ».

Nell'ambito dello spazio-tempo del mondo fisico, le leggi che reggono l'universo appaiono infatti come la normativa delle relazioni geometriche fra gli enti in esso contenuti; o, se vogliamo, come la struttura dello spazio-tempo che attraverso tali enti si rivela e si esprime. Occorre dunque tener conto che tale normativa delle cose fisiche non si giustifica di per se stessa, ma come espressione della geometria di uno spazio-tempo di dimensioni superiori, che affiora attraverso l'universo fisico.

La storia del corpo è perciò espressione diretta della storia dell'anima. Il corpo dell'uomo diviene e si evolve secondo le leggi da noi individuate nella natura; ma queste rispecchiano il volto di una realtà inosservabile dai sensi, poiché questi sono fatti per comunicare solo fra esterno e esterno, e insomma per operare, in qualche modo, alla « superficie dell'essere ».

L'io personale è, in sé, aspetto qualitativo, o segno, anche della carne

umana sensibile. Ma lo è perché prima ancora è manifestazione di una realtà corporea più vera e completa: quella di un corpo che riveste un'anima e partecipa quindi a dimensioni nuove in un universo totale (3).

LA PREDESTINAZIONE DEL FUTURO

Alla compresenza delle fasi della storia consegue una realtà a prima vista sconcertante: la capacità dell'uomo di predeterminare il volto delle cose sensibili. Dato il genere di rapporto delineato fra ente oggettivo ed ente soggettivo, ciò non contrasta però in alcun modo con l'esistenza di un libero atto di volontà. Quest'ultimo, che attraverso la connessione dell'anima al corpo si trasforma in modifiche dell'aspetto del mondo sensibile, procede infatti da una realtà partecipe di dimensioni superiori a quelle dell'universo sperimentale, e che è anzi fondamento di questo, e che per ciò stesso è tale da essere presente non in un particolare attimo del tempo, ma in tutto il tempo, perché tutto il tempo è sorretto da essa.

Ciò significa che tutto quanto nell'universo sensibile viene modificato dalla volontà non viene propriamente fatto in un determinato punto del tempo, o insomma in qualche istante di ieri, di oggi o di domani, ma da « quando » il tempo-dimensione delle cose sensibili esiste, e cioè da « quando » queste ultime esistono, essendo tale « quando » riferito non al tempo da noi sperimentato come divenire di tali cose, ma ad un tempo diverso, proprio dell'anima e della sua vita.

La predeterminazione non può dunque dirsi tale rispetto al tempo delle cose sensibili; ma è determinazione da parte dell'anima di un mondo che rispetto al proprio tempo è in eterno presente.

Tutto quanto l'uomo compie in questo momento è realmente fatto ora; ma questo « ora » è tale rispetto al tempo dell'anima. Rispetto all'apparente divenire delle cose sensibili esso è stato invece compiuto da sempre.

Diciamo: la volontà dell'uomo opera su questo mondo dall'esterno di questo mondo, e dall'esterno quindi del tempo di esso. Cioè non da prima, durante o dopo il tempo di esso: ma da un suo proprio tempo, rispetto a cui coesistono tutti i momenti del tempo fisico.

Appare infine ragionevole supporre che come Dio contiene in sé « ab aeterno » le cose che crea, analogamente l'io personale umano contenga in sé « ab aeterno » il proprio corpo e le cose che esso modifica.

Il termine « contenere » può in realtà essere inesatto; ma tale inesattezza è motivata dall'impossibilità di definire perfettamente l'io, o meglio dall'impossibilità della sua propria autodefinizione, che appare essenzialmente analoga all'impossibilità di definire l'essenza divina. Chiedersi cos'è l'io è cioè somigliante alla domanda: cos'è Dio. Dell'uno e dell'altro si può infatti dire che non sono enti, ma sorgenti di enti, e che la loro indefini-

(3) Abbiamo usato, nel corso dell'articolo, « carne » per indicare la dimensione sensibile come tale, « corpo » per indicare la dimensione sensibile in quanto dimensione dell'anima.

bilità è appunto l'indefinibilità del divino. In questo senso contenere significa nient'altro che « fare esistere ». Il rapporto persona-corpo (come è qui inteso) risulta fondamentalmente paragonabile al rapporto Dio - universo creato.

LA GIUSTIFICAZIONE DELL'ESPERIENZA UMANA DEL TEMPO

Se tutto questo è vero, se dunque l'universo creato appare agli occhi di un osservatore divino realmente come un grande cristallo immobile, come una perfetta, compiuta geometria, allora ogni nostra idea sul morire e disperdersi dei corpi, e sul fluire del tempo, deve essere radicalmente modificata.

Innanzitutto dobbiamo renderci conto di questo: del perché siano insiti nella persona animata la fonte e il motivo reali del « passare » apparente delle cose. Vediamo il nostro corpo: esso nasce, cresce, si modifica; in esso pulsa una vita che trasforma continuamente il suo volto fino alla morte. Sappiamo però anche che tale divenire è in qualche modo apparente, e che cioè le parti del tempo del corpo coesistono in realtà fra loro.

Perché dunque la coscienza umana sperimenta il divenire?

Non certo perché essa scorra dinanzi alle cose ed ai corpi, nel senso che li passi in rassegna come osservatore staccato da essi, come colui che trasportato da un veicolo osserva gli alberi fuggire lungo la strada. L'anima, infatti, è il fondamento stesso delle cose; in questo senso « è » le cose. Ma poiché il tempo, come tale, è dimensione di queste; e poiché il mondo di tali cose non è dunque che il rivestimento e la manifestazione (ad altro livello dell'essere) del mondo dell'anima, il continuo assumere coscienza delle cose sensibili da parte dell'io (cioè il suo scorrere lungo la linea del loro tempo) è rivelazione di un qualche fenomeno che avviene nella medesima anima, e che questo è il continuo dilatarsi di essa nella direzione del tempo, in modo tale che quest'ultimo ne venga trasformato, e che cioè cambi la normativa delle relazioni geometriche propria del mondo sensibile. A ciò consegue che lungi dal rimanere abbandonate ad una esistenza ormai priva di funzione e significato, le cose sensibili considerate dall'io vengono poi inglobate nell'anima e trasformate in essa in eterno.

La percezione del mondo come inarrestabile modificarsi di volti e strutture è dunque indice del crescere continuo dello spazio dell'anima. Lievitando di una vita sconosciuta, essa consuma in sé lo spazio-tempo della materia sensibile, finché questo, nell'ultimo giorno, non esista più che interamente trasfigurato.

Nulla può sfuggire a tale vita che avanza: né le cose né i loro frammenti; né i corpi biologicamente viventi né quelli che secondo i dati sensibili appaiono dispersi. E' l'universo nella sua interezza che viene trasformato. Esso diviene anima; e dunque acquista la vita, perché l'anima ha in sé per sua natura un principio vivente ed ogni cosa che è in essa deve esistere come trasfigurata e risorta. In questo senso l'anima si identifica alla storia trascorsa del corpo; e il misterioso supporto dell'io umano finalmente

altro non è che il corpo stesso dell'uomo nella parte del suo tempo sopravvanzata dalla resurrezione, e divenuta dunque anima, cioè fondamento, contenuto, elemento vivificante della carne sensibile.

Non è difficile ritrovare in questo il dato della Rivelazione. Tale mondo nuovo (cielo e terra rinnovati nel tempo alle nostre spalle) appare con evidenza troppo somigliante al mondo primigenio (il paradiso terrestre, la beata esperienza umana dei miti di una età dell'oro che in realtà sappiamo non essere mai esistita nella storia dell'attuale universo sensibile) per non pensare che coincida in sostanza con esso; e per non credere insomma che ogni uomo ripeta in questo senso l'esperienza di Adamo: esule dall'Eden per causa del peccato, reintegrato in esso attraverso la conoscenza del tempo di queste cose, del dolore e della morte. In quanto poi al tempo proprio dei viventi nel paradiso finale, cioè nel cielo e nella terra nuovi che seguiranno alla consumazione di questo tempo e di questo spazio, quando la coscienza dell'anima beata si affaccerà non più su un mondo che continuamente risorge, ma su un mondo interamente nuovo, che mai conobbe la morte, possiamo in sostanza pensare solo questo: che Dio stesso sarà causa immediata del nuovo tempo, e che cioè il continuo divenire cosciente della nuova realtà da parte dell'io sarà motivato non più dal risorgere delle cose morte, ma dal risorgere delle cose già vive, cioè dalla assunzione al divino della umanità risorta.

Il motivo finale che giustifica i tempi, e soprattutto il tempo nella mente sperimentato, in questo mondo è dunque il divenire del finito verso l'infinito divino. E' a quest'ultimo che tendono le forze operanti nella storia, ed è esso il fondamento ultimo e reale di ogni dinamismo.

Per l'uomo innocente il tempo definitivo sarà dunque il trasformarsi perennemente in atto verso la propria causa; per l'uomo colpevole, forse l'allontanarsi perennemente in atto da essa. Se ciò è vero, l'abisso invalicabile posto a dividere l'universo della vita nuova da quello della morte senza speranza si dilaterà dunque a divenire infinito, e non sarà propriamente abisso di spazio, ma di tempo.

GIORGIO FABBRI

VESCOVO E PROFETA: IL CARDINALE PIE

L'attualità di un personaggio si può concepire in due modi diversi, che opposti. Il primo consisterebbe nel ritrovare l'immagine di un uomo, sua particolare fisionomia, le conseguenze della sua influenza nel mondo oggi. Di tale personaggio si rileverà un certo « profetismo » latente che alifica la sua posizione di fronte alle idee o ai comportamenti del giorno.

Al proposito, queste figure possono godere nei nostri tempi di un rilan- particolare. Un articolo, pubblicato su una rivista che si proclama di logia, presenta Felicité del Lamennais circondato da questa aureola. Il ne di Lutero, è cosa nota, gode nella fattispecie di un favore privilegiato. ta che una parte o l'insieme delle idee o degli atteggiamenti di un tale sonaggio si ritrovino nel nostro tempo identici o persino ampliati perché attualità e tale profetismo si impongano in contraddizione, il più delle e, come per una spiacevole combinazione, con le condanne di un magi- o « incosciente » dell'opera dello « Spirito » (per usare il linguaggio cor- e).

Insomma, una banale reviviscenza a getto ritardato di vecchie cose, hie idee (nella realtà vecchi errori), la cui riesumazione e rivernicia- ha preteso di dare nuova giovinezza.

Ma esistono altri tipi di profetismo e di attualità: quando si tratta di isione autentica di una serie d'effetti che l'analisi delle cause permet- di constatare in anticipo. Può bastare in ciò una certa capacità di izio. I doni dello Spirito non sono certo esclusi: sono questi che pro- no ad un uomo di Chiesa, un uomo di Dio, una luce d'intelligenza nnaturale che gli fa scoprire nelle idee e nei fatti un senso della storia, i suoi princìpi l'avevano già orientato. L'attuarsi dei fatti non è che rifica della perspicacia di colui che l'aveva previsti.

Non c'è bisogno di dire da quale dei due aspetti del « profetismo » deriamo « l'attualità del cardinale Pie ».

Egli ha previsto il nostro tempo, ma ci ha anche fornito di strumenti i consentono d'apportarvi rimedio in proporzione ai nostri mezzi. Ce dati con autorità. Egli parlava come vescovo. Dopo il secondo concilio ano proviamo veramente il bisogno di udire una voce possente (come tanasio, un Ilario) che sappia dominare il fragore tumultuoso del che stiamo vivendo.

Un vescovo è maestro. La dottrina impartita da monsignor Pie è inte- te tesa verso la realtà divina, la quale fonda la missione del vescovo. dinale Pie predica e annuncia Gesù Cristo, l'unico salvatore e reden- el mondo. Da questo punto di vista considera il potere sovrano che esercita di diritto su tutte le cose. Ha coscienza dell'immenso pericolo nno incontro le comunità umane che si allontanano da Cristo.

può dire che egli stesso manifesti la sua attualità quando si defini-

sce: « Uomini della tradizione, ci impegnamo ad avere gli occhi costantemente aperti sui nuovi tempi e sulla genesi degli avvenimenti che hanno preparato l'epoca moderna » (*Oeuvres*, t. X, p. 61).

Il concetto viene sintetizzato in una parola d'ordine, che ha riferimento a Paolo (*Efesini*, I, 10) e che costituisce l'oggetto di tutto il suo magistero: *Instaurare omnia in Christo*. Parola d'ordine che sarà fatta propria da Pio X.

UN VESCOVO

Edouard Pie è nato il 26 settembre 1815. E' un figlio del popolo. Suo padre è calzolaio, sua madre è un'umile donna che, sotto la cuffietta del paese di Chartres, accudirà più tardi, a Poitiers, la casa del vescovo. Il fratello di Edouard resterà un semplice artigiano. La vocazione è nata al contatto di un sacerdote, confessore della fede sotto la rivoluzione. Il paese è Pontgouin, ad alcune leghe da Chartres: « Nous sommes nés au bord de votre Beauce plate / Et nous avons connu dès nos premiers regrets / Ce que peut réceler de désespoirs secrets / Un soleil qui descend dans un ciel écarlate... ». La povertà, ma anche la speranza: « Un homme de chez nous a fait ici jaillir, / Depuis le ras du sol jusqu'au pied de la croix plus haut que tous les saints, plus haut que tous les rois / La flèche irréprochable et qui ne peut faillir » (Charles Péguy, *Presentations de la Beauce a N. D. de Chartres*).

« *Tuus sum ego*... Vi appartengo! ». Lo slancio di pietà del giovane prete va interamente verso la Madonna, quando l'anziano vescovo di Chartres lo nomina vicario in cattedrale, nel 1839, il giorno dopo la sua ordinazione. Questo resterà il suo motto.

Egli è immediatamente affascinato dal problema sociale, si potrebbe dire dal problema della classe. Non di una classe in se stessa, in lotta con le altre, ma delle posizioni di questa verso la religione: tutto da parte del curato Pie, come più tardi del vescovo, è considerato soltanto dal punto di vista soprannaturale.

La borghesia volterriana era stata la grande vincitrice della rivoluzione. Egoismo di classe, attacchi al sacerdozio (*le parti prêtre*, come loro lo chiamano) vanno di pari passo in questo periodo. Il Pie mostra con la parola e con l'esempio che cosa sia il prete. Le sue conferenze trattano del ritorno a Dio, ma, nello stesso tempo, si preoccupano del bene temporale e della dignità degli umili. Egli si batte per il riposo settimanale, per cui allora occorreva lottare, preconizza, in anticipo su tutti i teorici dell'epoca, il salario familiare. Tutto questo sotto la monarchia di Luigi Filippo. Il curato diventa vicario generale nel 1844, a 31 anni. Nel 1849 è preconizzato da Pio IX in esilio vescovo di Poitiers.

E' questo l'inizio d'un immenso lavoro, soprattutto dottrinale, di cui, nel commiato ai fedeli di Chartres, definisce il carattere commentando le parole del sacramento che sta per ricevere: « Volete adattare, subordinare la vostra intelligenza, la vostra ragione alla parola della Scrittura, agli insegnamenti del Verbo divino? Giudice della fede e interprete della parola rivelata, volete identificare il vostro spirito con il deposito della rivelazione,

abbandonare la vostra particolarità culturale e contrarre coi sacri Libri un'alleanza eterna?... Ho risposto: lo voglio. *Volo*...

« Volete obbedire alla tradizione cattolica, ai decreti della Santa Sede, all'autorità di Pietro e dei suoi successori?... *Volo!* ».

Il pontificale aggiungeva: « Voi che state per diventare padre e pastore, voi a cui si rivolgeranno i poveri, i pellegrini, i derelitti, volete per amore del Signore dimostrarvi con loro comprensivo e misericordioso? ».

L'attività di monsignor Pie nella sua diocesi consisterà, in larga parte, nell'assistenza degli infelici. Ma nel suscitare e stimolare le opere di carità, cercherà sempre in primo luogo di salvaguardare la fede nel popolo così duramente minacciata dalla propaganda del tempo. Egli svilupperà, in tutte le classi sociali, l'insegnamento fra i giovani e la predicazione. Chiama i gesuiti, i domenicani, i canonici regolari; fonda gli « oblati di sant'Ilario »; instituisce le figlie della croce, le sorelle dell'Immacolata concezione. Fa restaurare l'abbazia di Ligugé, dove viene ripreso l'ufficio divino. Si propone, soprattutto, l'opera di formazione e di santificazione del suo clero.

Tutto questo, peraltro, resta subordinato alla funzione primaria del vescovo: insegnare. Le parole della consacrazione l'hanno marcato per sempre. Il prelato consacratore, le mani tese sopra la sua testa, aveva chiesto per lui: « Che egli ami la verità e mai l'abbandoni... che mai falsifichi, che non chiami mai le tenebre luce e la luce tenebre!... ».

La visione che ebbe Francesco di Sales, durante la sua consacrazione, è celebre. Il vescovo di Ginevra si vedeva in presenza della Trinità che imprimeva nel fondo della anima sua la grazia, di cui il rito era il segno efficace e visibile. Vi sono pochi vescovi che, come quest'ultimo e come monsignor Pie, abbiano testimoniato fino a tal punto la coscienza della pienezza del carattere sacerdotale da essi ricevuto.

Episcopus ego sum... E' con queste parole che il nuovo vescovo si presentava al primo incontro con i suoi diocesani: « Sono vescovo ». La frase in se stessa è estremamente semplice. Se ne era servito anche il lontano predecessore di monsignor Pie sul seggio di Poitiers di fronte all'imperatore ariano Valente. La ragione e la forza per opporsi all'ingerenza imperiale nel campo della fede, Ilario le trovava, come diritto e come dovere, nella sua qualità e nella sua missione di vescovo. Il suo successore nel salire a sua volta sul seggio di Poitiers era subito rimasto affascinato da questa grande figura che, quindici secoli prima, lo aveva preceduto. Non si reputerà mai in diritto di staccarsi da essa e così grande sarà l'assimilazione che leggendo monsignor Pie si crederà di leggere Ilario e viceversa.

« Sono vescovo »: sarò quindi padre, sarò pastore, vi amerò come il padre ama i suoi figli; vi guiderò e vi nutrirò come il pastore guida e nutre il gregge. Ma il vescovo è ancora altro che padre e pastore. Il significato del suo nome lo indica: egli è anzitutto un sorvegliante (*epi-sco-pos*): egli sta all'erta, « sentinella della verità », « difensore dei diritti di Dio », « guardiano delle anime », « l'ambasciatore » e anche « il curatore degli affari di Dio », « console della divina maestà », aggiunge monsignor Pie con parole sempre improntate al gallo-romano Ilario.

C'è molto di più. Ogni prete è un altro Cristo. Ma « il prete che è veramente e pienamente un altro Cristo, è il prete integrale: e il prete integrale è il vescovo. Quando ha raggiunto questo stadio, quando è inve-

stita di questo supremo complemento del sacerdozio che è il pontificato, la stirpe dei figli di Adamo non scorge sopra di sé che l'umanità del Verbo fatto carne e la dignità della divina maestà... » (Omelia in occasione del primo anniversario della sua consacrazione, 25 novembre).

Ogni anno, monsignor Pie celebrava il ricordo della sua consacrazione, il *dies natalis* come diceva, alla presenza del suo clero, riunito nella cappella del seminario maggiore. Di queste riunioni rinnovantesi per trentanni si potrebbe costituire una specie di summa d'insegnamento su come esser vescovo. Non manca nulla: né sull'unità del corpo episcopale sotto l'autorità suprema di Pietro (ciò che oggi chiamiamo « collegialità ») né conseguentemente sulla sollecitudine di ogni vescovo verso la Chiesa interna, né infine su quell'altro vincolo di unità con quella parte del gregge, la chiesa particolare, che dà corpo al vescovo e di cui egli è come lo sposo. « Ogni sommo sacerdote, preso fra gli uomini, è costituito rappresentante degli uomini in tutto ciò che riguarda Dio » (*Ebrei* V, 1). « Il sacerdozio è un pubblico ufficio: il sacerdote riassume in sé la mia moltitudine » (Omelia per il XVII anniversario, 25 novembre 1866).

E' questo che dà peso alla sua dottrina. Mai monsignor Pie si trasformerà in un propagandista. Non si stimerà mai in diritto di provocare di sua iniziativa le reazioni dei colleghi, di fare appello, anche per il bene, alla pubblica opinione. Mai travalica la sua funzione. Egli parla in quanto vescovo al suo popolo, preti e fedeli. E non solo ad essi: egli dal pulpito della sua cattedrale di Poitiers parla a tutta la Chiesa: *In medio Ecclesiae.* Egli si colloca al « centro » della Chiesa, in quella posizione di « mezzo » costituita dal magistero e dalla subordinazione a Pietro. Non corre in questo modo alcun rischio d'errore ed ha così il diritto di essere ascoltato da tutti.

Questa non è una posizione di riposo, è al contrario un posto di combattimento: « Se il nome del Re mio signore, il nome di Dio, è oltraggiato, se la bandiera, la croce di Cristo non è rispettata, se i diritti della Chiesa e del suo sacerdozio sono misconosciuti, se l'integrità della dottrina è minacciata, protesterò e terrò alto e fermo il vessillo della verità, il vessillo della vera libertà, che non è altro che il vessillo della fede, il vessillo del mio Dio... No, urlerò con il profeta *(Isaia* LXII, 1), per amore di Sion non tacerò e per amore di Gerusalemme non mi darò riposo: *propter Sion non tacebo...* fino a quando Gesù il salvatore, respinto dall'insolenza degli uomini del nostro tempo, si leverà nuovamente sul mondo per illuminarlo e per salvarlo... » .(Discorso d'intronizzazione, 8 dicembre 1849).

Un altro vescovo del quarto secolo, Basilio, impegnato come Ilario nella lotta contro l'arianesimo, diede questa risposta al funzionario imperiale che, venuto ad arrestarlo e sorpreso dalle sue parole, gli aveva detto: « Nessuno mi ha mai parlato in questo modo ». « E' indubbio — replicò Basilio — che tu non hai mai incontrato un vescovo! ». Monsignor Pie cita, naturalmente, questo episodio e questo modello.

La dimensione « collegiale » del suo insegnamento apparve quando i padri del primo concilio Vaticano lo designarono come relatore, anzittutto dello schema sulla *Dottrina della fede,* quindi, dopo una serie di movimentati dibattiti, dello schema in cui veniva definitivamente esposta la dottrina dell'infallibilità del papa.

Durante i lavori del concilio, egli pronunciò, predicando in una chiesa

romana, un appello in cui si ritrova la preoccupazione di sempre: « Signore mio Dio, il mondo è stanco di essere in balìa di padroni che vi ignorano. Soltanto dal vostro Vangelo e dalla vostra Chiesa aspetta ormai ciò che con tanto ardore desidera: Gesù Cristo, colui che è il vessillo per la salvezza delle genti; i popoli rivolgeranno verso di lui i loro sguardi e le loro speranze ».

ANNUNCIARE GESU' CRISTO

« Gesù Cristo! Noi proviamo una profonda emozione nel pronunziare per la prima volta fra di voi questo nome sacro — aveva esclamato il nuovo vescovo di Poitiers nella sua prima lettera pastorale — questo nome di salvezza che vi ripeteremo così spesso ». In queste parole, più che lo slancio di un cuore appassionato, vi era il sentimento profondo della responsabilità del vescovo nei confronti della fede.

« Il Dio, di cui saremo ministri fra di voi, non è quel Dio indefinito e compiacente di cui il terribile materialismo di oggi invoca l'autorità tutelare per difendere i propri idoli, ben deciso a non pagargli alcun tributo e soprattutto a non offrirgli alcun sacrificio. Il nostro Dio è colui che ha dato la sua legge agli uomini, che è sceso sulla terra e che ha parlato nella persona di Gesù Cristo, figlio suo e suo inviato. Al di fuori di Gesù, non conosciamo altro messia, rivelatore, salvatore. Dio e Gesù per noi si trovano soltanto nella Chiesa...

« Riporre ogni cosa sotto la legittima autorità di Dio, di Gesù Cristo e della Chiesa, combattere ovunque questa sostituzione dell'uomo a Dio, che rappresenta il delitto capitale dei tempi moderni; risolvere una seconda volta, attraverso i precetti e i consigli del Vangelo e gli insegnamenti della Chiesa, tutti i problemi che il Vangelo e la Chiesa avevano già risolti.... pacificare la terra e popolare il cielo: questa è la nostra missione » (Lettera pastorale citata).

Dio, Gesù Cristo, la Chiesa: questo, come avrete notato, è il piano di evangelizzazione di monsignor Pie; in esso Cristo è al centro. Egli è Dio, fatto uomo, mandato da Dio per salvare tutti gli uomini; per portare gli uomini verso la salvezza, egli ha fondato la Chiesa, che è Gesù continuato.

Il protestantesimo, nel sedicesimo secolo, ha respinto la Chiesa. Dopo due secoli, il filosofismo settecentesco respinge Gesù Cristo: « Schiacciate l'infame! ». E' passata la rivoluzione e, al di là delle concezioni di carattere politico e sociale, essa ha ufficialmente consacrato negli spiriti il predominio del rifiuto del Cristo. L'ha fatto per omissione, ma esplicitamente, nella Dichiarazione dei diritti dell'uomo, in seguito l'ha fatto brutalmente mandando alla ghigliottina, all'annegamento, alla fucilazione tutti i sospettati di « fanatismo ».

Questi metodi non corrispondono al gusto della società borghese e volterriana; essa ha bisogno di un clima più sereno. Tuttavia il suo pensiero profondo non è cambiato; si insinua nella cultura ufficiale a formare una mentalità che si vuole spoglia di ogni riferimento a Gesù.

In verità, il filosofismo, nel secolo decimonono, era ormai alla fine. Prima che nascessero e s'imponessero i sistemi filosofici moderni, esisteva

un « eccletismo », una « cernita » che prendeva qui e là tutto quanto poteva dare una certa eleganza al pensiero, senza distogliersi dalle comodità della vita.

Il nome di Victor Cousin domina con sicurezza questa aristocrazia del sapere; in questo modo ciò che è superficiale può dominare ciò che è profondo. Stentiamo a credere oggi che le sue enunciazioni su « il bello, il vero e il bene » abbiamo potuto soggiogare a tal punto una società soddisfatta di se stessa. Menti acute si lasciano influenzare, anche nel mondo cattolico, a motivo delle buone maniere di quest'uomo, il quale fu un grande maestro all'università e parlò con tanti riguardi del « sublime e dolce crocifisso », della « follia della croce »: una vera follia, « mistica » magari, ma sempre follia. Ciò che conta, infatti, è soltanto il movimento della ragione, per la quale non esiste altra fede che quella nella ragione stessa, non esiste altro mediatore al di fuori di questo « mondo meraviglioso ». Se arriva fino a Dio (il filosofismo può restare tranquillamente deista), lo fa per respingere subito, come una « incredibile temerarietà, il vagheggiare un contatto diretto con Dio », quello che (il filosofo si guarda bene dall'esprimere tutto ciò in modo esplicito) l'amore di Dio per l'uomo ha introdotto fra gli uomini nel mistero dell'incarnazione.

Monsignor Pie, da parte sua, ha visto chiaro. Nelle sue *Instructions synodales sur les erreurs du temps présent,* ripetute per i suoi preti in tre riprese (1855, 1857, 1862), ribadirà con ammirevole tenacia le necessità autentiche della fede: « No, il Cristo di questi filosofi non è il Signore che adoro. E' un Cristo psicologico, concepito dallo spirito dell'uomo, nato dalla sua intelligenza; colui che la fede mi rivela è invece concepito dallo Spirito santo, è nato dalla Vergine Maria. Il loro Cristo è venuto dal basso, scaturito dalle viscere dell'umanità; il mio Gesù è disceso dall'alto, è scaturito dal seno dell'eterno Padre. Il loro Cristo è consustanziale soltanto all'uomo, il mio è consustanziale a Dio. E' sempre la loro ragione che adorano nell'adorare il Verbo astratto che si sono costruiti; io umilio la mia ragione al cospetto di quella di Dio nell'adorare il Verbo incarnato. La causa che ci incita oggi a parlare — aveva detto Ilario — è niente di meno che la causa di Gesù » (Prima istruzione sinodale).

Un arianesimo, negatore della divinità di Gesù, è quindi sorto attraverso le molteplici pretese del filosofismo. Ilario rivive in Pie per difendere la sua causa: « Noi crediamo — professava citando l'apostolo Giovanni — alla venuta del Verbo nella carne... Ogni spirito che altera, che dissolve il dogma *qui solvit Christum* non è da Dio » (*1.a Giovanni* IV, 2-3).

Non si creda che le elucubrazioni di questi esteti del pensiero non abbiano alcuna influenza sul sentimento popolare. La pubblicazione della *Vita di Gesù* di Renan è vicina (1863). Il vescovo vi vedeva un'offensiva trasposta questa volta nel campo vastissimo della pubblica opinione. Infatti, ne fu tirata un'edizione popolare con significativa premura. Monsignor Pie assume subito la difesa di questo popolo che ama, popolo semplice e leale, nato per andare a Cristo, violato con un'offensiva empia nella sua fede secolare. Dopo aver solennemente condannato l'opera con tutta la forza della sua autorità di vescovo, egli si rivolge al popolo operaio e contadino del quartiere di Montierneuf, a Poitiers: « Questo infelice — dichiarò monsignor Pie parlando di Renan — cullato sulle ginocchia d'una madre cri-

stiana, educato ed allevato dalla carità della Chiesa, ha rovesciato contro Dio, contro Gesù, contro la religione cristiana, la scienza che aveva appreso dalla Chiesa. Ha voluto strappare a Gesù la sua divinità, a Maria la sua verginità. O scienza oscurata, scienza miserabile e sprovvista dello Spirito divino — aveva esclamato Ilario a proposito di Ario — scienza che ti avvii verso lo spirito e la figura dell'anticristo, tu che desideri che Cristo non sia altro che una creatura illustre e non il Verbo identico a Dio, dove hai appreso ciò che ci dici?... Tu sei l'autore di questa nuova scienza, senza fondamento, senza amore » (*Oeuvres*, t. V, pp. 308-314).

Si parla, oggi, di « sociologia religiosa »; effettivamente, in questo senso, può essere stabilita una nuova disciplina, alla condizione, tuttavia, che indichi con chiarezza i suoi metodi e sia conscia dei propri limiti. La storia esiste per farci capire le cause, quelle vere, di ciò che ha provocato il fenomeno, nazionale anzitutto e mondiale in seguito (esso fu in primo luogo un fenomeno francese), della scristianizzazione delle masse.

Un pensiero che, all'origine, si vuole e si dice superiore e che, infatti, si rivolge ai cosiddetti ambienti intellettuali della società, non potrà mancare, in seguito, ovviamente, di dilagare anche negli strati popolari. Ciò accadrà con maggior forza, quando una propaganda intelligente e un'educazione sistematica organizzeranno questo trapasso. Ai poveri di beni di questa terra una controevangelizzazione strapperà anche i beni del cielo.

Quanto alle idee in se stesse, alle nozioni che il rigetto della fede per la divinità del Cristo pretenderebbe almeno salvaguardare, il nostro tempo ci pone in condizione di constatare che cosa ne è stato.

Il razionalismo, una volta idealizzato in una sorta d'estetismo, si è subito annullato nell'agnosticismo, là dove non ha prevalso la pura negazione materialista. Gesù Cristo, Dio fatto uomo, mediatore universale fra Dio e gli uomini, non è più neanche quel « dolce crocifisso », al quale un residuo di attaccamento, alla fine del romanticismo, ha potuto rendere un onore oltraggioso; egli è diventato semplicemente l'Uomo, l'uomo in quanto tale, il suo simbolo, l'uomo idealizzato nel quale il Dio dei filosofi e il Dio vivente è finalmente venuto a « morire ». La troppo celebre teologia della morte di Dio ha finito per trovare credito perfino fra i cristiani, adepti, come si è osato dire, di un « post-cristianesimo » che, in realtà, ne è l'antinomia.

Lo stesso per la Chiesa « divina e umana »: la Chiesa, per mezzo della quale, come dice monsignor Pie, il Cristo, l'Uomo-Dio, « giustificherà sino alla fine dei tempi il suo nome d'Emanuele: Dio con noi, Dio fra noi » (*Oeuvres*, t. IV, p. 47), sappiamo che ha potuto diventare a dispetto, o forse in ragione, dei suoi vani sforzi per « aprirsi al mondo », una Chiesa umiliata. Una Chiesa di cui, poiché non s'è fatto altro che ripetere ciò che, « oggi », deve essere, si pronostica già ciò che sarà « domani ». Monsignor Pie, attraverso i dibattiti che caratterizzavano l'avvicinarsi del primo concilio Vaticano, la vedeva già come una madre colpita dai suoi figli.

Egli l'aveva presentata in una luce così bella durante tutta la sua terza istruzione sinodale, in cui aveva citato questo passo di Bossuet: « Poiché lei sola ha questa pienezza, adoriamo Dio in questo grande ed augusto tempo dove egli abita fra di noi, cioè nell'unità della Chiesa cattolica: adoriamolo nella pace della Chiesa cattolica, adoriamolo nella fede della Chiesa cattolica ».

LA REGALITA' DI GESU'

« Che il figlio di Dio sia stato mandato sulla terra e che, nell'esperienza della vita, possa essere considerato come non esistito da coloro che lui aveva il compito di illuminare e di salvare, è un'ipotesi oltraggiosa per la divinità, un'asserzione contro cui il buon senso reclama che tutte le parole di Gesù combattano, che tutta la tradizione cristiana smentisca... ».

Queste parole non riguardavano soltanto la posizione altera del « naturalismo », combattuto dal vescovo di Poitiers (prima istruzione sinodale), come l'attitudine orgogliosa della ragione umana che non sa che fare del dono di Dio. Esse rivestono un'importanza globale. Non è possibile che la vita umana, vita sociale come vita personale, possa fare a meno di Gesù Cristo.

« Mi è stato dato ogni potere in cielo e in terra » (*Matteo* XXVIII, 18), ha detto Gesù prima di lasciare questo mondo. E Paolo: « E' piaciuto a Dio di ripristinare, di riunire in Cristo tutte le cose » (*Efesini* I, 10-22), « di assoggettarle tutte a lui al punto che nulla sfugga al suo comando » (*Ebrei* II, 8). Il Cristo è « la pietra angolare » (*Matteo* XXI, 42) e « in nessun altro vi è salvezza » (*Atti* IV, 12).

Monsignor Pie, come Ilario, riprende questi testi e li carica di tutta la loro forza. Hanno un valore assoluto; afferrano l'uomo nella sua universalità, e sarebbe un'offesa al Cristo e un disastro per l'uomo considerare la propria vita sociale come un campo particolare ove Gesù sarebbe assente: « Creando le nazioni e i popoli, suscitando fra essi re, governanti, magistrati, Dio non ha inteso privarsi della suprema autorità né rinunciare ai suoi diritti sulla creazione nata dalle sue mani... Affermare che Gesù è il Dio degli individui e delle famiglie e non il Dio delle genti e delle comunità, significa affermare che Gesù non è Dio. Dire che il cristianesimo è la legge dell'uomo particolare e non la legge dell'uomo collettivo, è affermare che il cristianesimo non è divino » (*Oeuvres*, t. VI, p. 434, 1869; t. VII, p. 537, 1873).

Questo potere sovrano di Dio e del suo Cristo si chiama regno. Il grande ideale del regno di Gesù è quello che domina, che forma l'unità di ogni sua opera d'insegnamento. E' il primo ad avere usato nel parlare il titolo di Cristo-Re, mutuato dalla liturgia.

A quella regalità il vescovo presenta l'omaggio in cui si traduce l'ardente emozione del suo cuore, durante una domenica delle palme: « Gloria a voi, Signore Gesù; voi siete un re dalla gloria eterna. I troni della terra sono crollati, il vostro, Gesù re degli uomini, è eterno ».

In un celebre panegirico (Saint Emilien, Nantes, 1859) il vescovo mostra il fondamento e i titoli di tale regalità, quelli stessi che Pio XI farà valere in occasione dell'istituzione della festa del Cristo-Re: « in questa materia — disse il papa — non c'è distinzione fra i singoli e le comunità, famigliari e civili; gli uomini riuniti in società non sono meno sottomessi alla potenza di Cristo dei privati ».

« Chiedimi — profetizzava il Salmo (II, 8) — e in eredità ti darò le genti ». Gesù di fronte a Pilato confessa la propria regalità, nello stesso modo così solenne in cui davanti a Caifa ha confessato la propria divinità: « Tu l'hai detto: io son re » (*Giovanni* XVIII, 37).

Non è possibile alcuna reale confusione sulla natura del regno di Cristo: « Il mio regno non è di questo mondo ». Non si tratta assolutamente di imposizione forzata o di repressione delle libertà umane. La dichiarazione del secondo concilio Vaticano è esplicita su questo punto. Tuttavia è in discussione la nozione stessa di libertà. La vera libertà non è neutrale. Essa ha il dovere di andare, con tutta la forza che le è propria, verso la verità, che è il Cristo: « Per questo, disse Gesù a Pilato confermando la propria regalità, sono venuto su questa terra » (*Giovanni* XVIII, 37).

Ognuno di noi deve donarsi a Dio, spirito e cuore, per sé e per gli altri. Senza sconfinare in un campo che è di Dio e della Chiesa, chiunque ricopre funzioni pubbliche deve sforzarsi di procurare alla società civile quelle condizioni di bene comune che metteranno in grado i cittadini di sottomettersi liberamente (ma non facoltativamente) alla regalità di Gesù.

« Nessuno può gettare altro fondamento oltre quello già posto, cioè Gesù Cristo » (*1.a Corinti* III, 11). Queste parole di Paolo, che il giovane vescovo di Poitiers aveva citato come regola suprema il giorno della sua intronizzazione (nel 1849), furono da lui ripetute, in occasione della sua nomina cardinalizia da parte di Leone XIII, davanti al presidente della repubblica (nel 1879). Disse di voler consacrare « gli ultimi ardori della sua anima » a inculcare nei suoi contemporanei « tale sentenza apostolica », della quale i trent'anni del suo magistero pastorale, aggiunse, non furono che il commento (*Oeuvres*, t. X, p. 7). Egli aveva già posto il problema, in presenza di Napoleone III, nel 1859: « Sire, quando dei grandi politici come vostra maestà mi obbiettano che il giorno del regno di Cristo non è ancora arrivato, non posso fare altro che inchinarmi, perché non sono un grande politico. Sono però un vescovo, e come tale rispondo: non è ancora venuto il giorno del regno di Gesù Cristo? ebbene, non è nemmeno arrivato il momento della stabilità dei governi ».

Oggi, non sono proprio i governi ad essere continuamente messi in gioco? Certamente; la Francia ne ha visto succedersi di regimi, costituzioni, dopo la rivoluzione: « O nobile paese di Francia — esclamava monsignor Pie — tu che avanzavi con passo così fiero e risoluto alla testa di tutti i popoli del mondo! ». Ormai, però, tutta la società è minacciata, nella sua essenzialità.

Tale era il senso di quel *Sillabo* a cui collaborò monsignor Pie e di cui, imprudentemente e impudentemente, si è fatto fra gli stessi cristiani un ridicolo spauracchio. Lo si è mostrato come la prova di un distacco unilaterale della Chiesa dalla società moderna, senza far vedere l'altra faccia della medaglia: il modo, cioè, in cui la cosiddetta « società moderna » ha preso le distanze dalla Chiesa; senza curarsi, inoltre, di definire che cosa si intende per « società moderna », ma assumendola come un tutto univoco: progresso scientifico e benessere materiale da una parte, idee filosofiche, politiche e sociali dall'altra.

I fatti sono questi, ma nessuno li considera: « Il filosofismo — monsignor Pie diceva (noi diremmo « il pensiero moderno », in quanto ha di estraneo al Cristo) — ha coperto il mondo di sangue, di lacrime, di rovine da quasi un secolo » (non si era che nel 1855!); « le rivoluzioni, che hanno così violentemente scosso le società » (sotto la spinta, diremmo noi, di una « contestazione » permanente, più o meno giustificata) « sono opera sua.

Causerà per il futuro quanto ha causato per il passato » (Prima istruzione sinodale).

« Senza di me non potete far niente » (*Giovanni* XV, 5) ha detto Gesù. La società ridiventa ciò che mostra Paolo nella Lettera ai Romani, una società senza Dio, senza amore, una società dura con se stessa e dedita ai vizi peggiori, anche contro natura.

Monsignor Pie ha espresso questa sentenza in cui si trova riassunto il suo monito supremo: « Gesù Cristo non è facoltativo ».

LA SPERANZA DELLA VERITA'

Questa condizione ci spaventa. Al centro di una bufera i cui effetti si fanno sentire fin dentro la Chiesa, ci chiediamo a volte quale rimedio, quale comportamento iniziale almeno, potremmo opporre all'urto di tante terribili forze. E' su questo punto che la testimonianza del cardinale assume la sua maggiore attualità.

Egli predicava per la Pentecoste nella cattedrale di Angoulême, nel 1880. Due giorni prima della sua morte. Mostra come lo Spirito santo sostenga la Chiesa nella battaglia. Termina rivolgendosi a tutti: « Voi tutti, fratelli miei, se siete condannati a vedere il trionfo del male non acclamatelo mai. Non dite mai al male: sei il bene; alla decadenza: sei il progresso; alla notte: sei la luce; alla morte: sei la vita. Siate santi nel tempo in cui Dio vi ha posto; piangete dei mali e del disordine che Dio tollera; opponete a tutto ciò la costanza delle vostre opere e delle vostre energie; dopo aver vissuto la vostra vita, senza errori, libera da impulsi malvagi, uniti allo Spirito del Signore, sarete ammessi per sempre a essere una sola cosa con lui ».

Ricordiamo le parole della consacrazione, rimeditate durante tutto il suo pontificato da chi le aveva fatte sua norma di vita: « Che ami la verità e mai l'abbandoni... Che mai falsifichi, mai chiami le tenebre luce e la luce tenebre ».

La verità soltanto è attuale: lo è sempre perché domina il tempo.

ETIENNE CATTA

(Traduzione dal francese di A. Gagliardi)

L'« IMITAZIONE DI CRISTO »

L'epiteto « intramontabile » pensiamo sia meritato dal *De imitatione Christi,* che Bossuet definì enfaticamente « il quinto vangelo ». Con somma meraviglia perciò abbiamo letto ultimamente l'articolo di Vandenbroucke: «Perché non si legge più l'Imitazione di Cristo?» (1). Forse l'articolista pensava a quella zona europea dove oggi si preferisce il catechismo olandese, pur difendendo accanitamente la derivazione del *De imitatione Christi* dall'ambiente della *Devotio moderna* del secolo XV, che oggi alcuni studiosi considerano — non sappiamo se a ragione o a torto — un remoto sostrato del movimento protestante (2).

Potremmo documentare ampiamente che altrove si legge ancora con frutto e con gusto l'umile libro, al quale si ispirarono quasi tutti gli autori ascetici e mistici posteriori. Rimandando a ciò che ne abbiamo scritto in altra sede (3), qui accenniamo soltanto ad alcuni fatti significativi.

Giovanni XXIII si compiaceva di citarlo sovente nelle sue allocuzioni. Tommaso Merton, ancora incredulo, fu consigliato di leggerlo, nientemeno che da un bramino indiano. I due noti scrittori toscani recentemente scomparsi, Domenico Giuliotti e Bruno Cicognani, lo tenevano costantemente presso di sé come un vademecum indispensabile per la loro vita spirituale.

« Questo è il mio libro — disse Giuliotti a Lorenzo Bracaloni — quello che certamente tengo più caro ».

Cicognani, nell'ultima malattia, teneva sul comodino un'edizioncina del pio libro ormai consunta dal lungo uso e al visitatore ne mostrava un'altra, dono del papa Paolo VI, che teneva come un cimelio carissimo (4). Il celebre teologo protestante Dietrich Bonhoeffer ne raccomandava la lettura ai suoi discepoli e ne trasse lui stesso l'ispirazione per la sua opera *Nachfolge.* Il professor C. De Bruin, commemorando a Zwolle (Olanda) il centenario della morte di Tommaso da Kempis il 23-8-71, disse: « L'*Imitazione* è una testimonianza permanente di un cristianesimo autentico e sempre valido » (cfr. *De Tyd,* 24-8-1971).

Ancora recentemente Paolo VI, parlando del discernimento degli spiriti, diceva: « Noi possiamo contentarci di rileggere il capitolo 54, al L. III, della sempre saggia *Imitazione di Cristo,* e possiamo umilmente imparare così a distinguere il linguaggio della grazia parlante dentro di noi » (5). Significativo l'avverbio « umilmente » che spiega per noi tante cose. Per accostarci utilmente a questa preziosa fonte di genuina spiritualità occorre

---

(1) Vedi « Concilium », 1971/9, spiritualità, pp. (1795) 155 (1803) 163.

(2) Cfr. Hyma, *The Imitation of Christ, by Gerard Zerbolt of Zutphen,* Michigan, 1950; *The Brethren of the common Life,* ivi, 1950; *Renaissance to Reformation,* ivi, 1950; J. Jacob, *The Imitatio Christi,* in « Bulletin of the Rylands Library » XXII (1938), n. 2; *Essays in the Conciliar Epoch,* Manchester, 1953.

(3) Cfr. Bonardi e Lupo, *L'Imitazione di Cristo e il suo autore,* Torino, 1964, I, pp. 3-9.

(4) Cfr. « L'Osservatore Romano », 19-20 luglio e 18 novembre 1971.

(5) Ivi, 24 giugno 1971.

un animo umile e ben disposto. Non possono certo gustarla quei teologi che, arroccati nella torre d'avorio della loro erudizione, scrivono e parlano con « una buona dose di presunzione », per dirla col cardinale Garrone (6).

Oltre alle recenti traduzioni dell'opera in varie lingue, ai nuovi studi sulla medesima e alle ricerche in atto sopra il suo autore (7), ne testimonia il valore intramontabile il bellissimo studio di Bernard Spaapen nell'ultimo fascicolo del *Dictionnaire de spiritualité* (Paris, Beauchesne, 1971, fasc. L-LI, col. 2355-2368).

Presentando il contenuto del libro primo Spaapen osserva: « Il faudrait souligner ici les rapports entre cette doctrine de l'*Imitation* et la recherche fondamentale de la philosopie existentielle. Il s'agit de libérer l'âme pour qu'elle s'apparaisse à elle même telle qu'elle est dans son fond, pour qu'elle puisse vivre selon son plus noble et son plus radical penchant: sa tendence vers Dieu » (c. 2360).

Vandenbroucke consente con coloro che lamentano « la dimenticanza di incontestabili dimensioni evangeliche » nel *De imitatione*. Spaapen invece scrive: « Celui qui aborde sans parti pris la lecture du premier livre de l'*Imitation* n'y trouvera, pensons-nous, rien d'accablant ou d'étroit, rien de légaliste ou d'artificiel, mais le développement logique d'un choix: le cheminement intérieur à la suite du Christ avec les exigences que comporte cette intériorisation. Ce choix lui-même est directement en rapport avec la doctrine du Sermon sur la montagne sur l'intention du coeur comme aussi le primat de l'esprit qui vivifie sur la lettre qui tue » (c. 2361).

E a proposito del libro secondo: « Ce n'est certes pas le moindre des mérites du deuxième livre qu'il prenne si hardiment la défense de la *bona conscientia* éclairée et compréhensive (II, 6). L'auteur de l'*Imitation* a probablement expérimenté à ses dépens combien la vie spirituelle devient une caricature si la conscience est opprimée, soit à l'intérieur, soit à l'extérieur, et que le formalisme, fausse dévotion et étroitesse d'esprit resserrent et pervertissent l'âme » (c. 2362).

Già Puyol aveva messo in rilievo che l'ascetismo dell'Imitazione è alla ricerca della libertà dell'anima: « Cette liberté consiste en ce que l'homme intérieur est parvenu à s'affranchir des passions, des concupiscences, du péche, des affections désordonnées, de l'amour privé, de la fausse science, des préjugés... La liberté d'âme n'est donc autre chose que la perfection » (8). Ora, se c'è un valore particolarmente apprezzato oggi, è proprio la libertà. Purtroppo spesso se ne travisa il contenuto e la si scambia con la licenza e il libertinaggio, ma che si tratti di un'esigenza attuale nessuno lo può contestare. Tenuta nei giusti limiti e purificata da ogni eccentricità, è certamente un valore umano autentico.

Qua e là possiamo cogliere consigli di sapore e colorito modernissimi, che insistono sulla comprensione di ogni atteggiamento psicologico altrui,

(6) Cfr. *Prime riflessioni su un manifesto*, Ivi, 29 marzo 1972, Il cardinale Garrone risponde al manifesto dei 33 teologi contestatori della gerarchia, che pretendono di riformare la Chiesa soprattutto con l'abolizione del celibato sacerdotale.

(7) Cfr. T. Lupo, *Nuove ricerche e studi sull'Imitazione di Cristo*, in « Scuola Cattolica », Supp. Bibliogr., 3, 1968, pp. 235-271; E. Valentini, *Nuove scoperte sul vero autore dell'Imitazione di Cristo*, in « Salesianum », XXXI (1969), pp. 265-332.

(8) E. Puyol, *La doctrine du livre « De I. C. »*, Paris, 1898, pp. 159-166.

sul servizio da prestare alla comunità, sul senso di eguaglianza e parità di tutti di fronte alla legge: « Cum tentato noli duriter agere, sed consolationes ingere, sicut tibi optares fieri » (L. I, c. 13°, v. 15). « Pro utilitate indigentis bonum opus aliquando intermittendum est aut quandoque pro meliori mutandum » (Ivi, c. 15°, v. 1). « Alios restringi per statuta volumus, et ipsi nullatenus patimur amplius cohiberi. Sic ergo patet, quam raro proximum, sicut nos ipsos pensamus » (Ivi, c. 16°, vv. 10-11).

Vandenbroucke accredita pure l'appunto che taluni fanno all'Imitazione circa la visuale sotto cui vi è presentata la Chiesa. « Oggi il cristiano spirituale — egli scrive — vede la Chiesa come una realtà essenzialmente missionaria nel più alto senso della parola, e naturalmente pastorale... Insomma l'Imitazione di Cristo proporrebbe allo spirituale una visione troppo privata della chiesa, visione che certamente anticipava quella che sarà presentata, un secolo o due più tardi, da interi strati del protestantesimo. Ciò significa che tali strati possono appropriarsi l'Imitazione di Cristo come di un loro proprio bene? Sotto certi aspetti la risposta non può essere che affermativa » (9).

La pretesa di quei « molti cultori di spiritualità » che Vandenbroucke accoglie e giustifica si può paragonare a quella di chi esigesse di trovare nella Divina Commedia un accenno ai voli spaziali o all'energia atomica. Ogni opera va vista nel suo tempo e nel suo ambiente e va accostata col desiderio di trovarvi — non già ciò che sarebbe anacronistico — ma ciò che risponde alle esigenze perenni dello spirito, le comprende e le soddisfa in ciò che hanno di più vitale e profondo.

Si è ripetuto a iosa che il secondo concilio Vaticano ha messo in luce un nuovo aspetto della Chiesa, l'aspetto misterico, l'aspetto di comunione. Se questo aspetto è nuovo, vuol forse dire che tutta la produzione anteriore al concilio ne è all'oscuro, tranne qualche rara opera di antiveggenti e anticipatori? Non lo crediamo, anche se dobbiamo ammettere che ciò che è messo ora in piena luce, era in penombra: altrimenti si tratterebbe di una nuova rivelazione divina.

Che poi la visuale dell'autore dell'*Imitazione* anticipi la visuale protestantica lo può asserire solo chi — come, tra gli altri, Vandenbroucke — fa derivare l'opera dall'ambiente della *Devotio Moderna*, senza però trovarne alcuna giustificazione nel libro stesso. Nulla infatti vi è che suoni ribellione all'autorità ecclesiastica o religiosa, quale fu proclamata da Lutero e Calvino. Tutto il contrario! Si legga, ad esempio, il capo nono del libro primo: « Valde magnum est in obedientia stare, sub praelato vivere, et sui juris non esse ». Non solo la comunione con la gerarchia, ma anche il dialogo, oggi tanto reclamato, è qui voluto e richiesto: « Quis est ita sapiens, qui omnia plene scire possit? Ergo noli nimis in sensu tuo confidere, sed velis etiam aliorum sensum audire » (ivi, vv. 8-9).

Ma lasciamo la parola a Spaapen: « L'auteur de l'*Imitation* n'a pas voulu dire *tout* ce qui peut amener l'homme à une authentique vie spirituelle. Il a simplement dit ce qui à ses yeux formait l'*essentiel* de cette vie et ce qui, à ses yeux encore, constituait *une voie* excellente pour y atteindre. Or, même s'il écrivait de nos jours, il nous semble que, sans aucune-

(9) L. c., p. 160.

mente renier les apports modernes, il pourrait garder toute leur vigueur à deux principes essentiels à la vie chrétienne et qui sont à la base de son ouvrage: d'une part, le primat de la contemplation sur l'action, et celui de l'amour de Dieu sur l'amour de prochain (cfr. Vatican II, *Constitution sur la sainte liturgie,* préface, n. 2); et d'autre part la maxime évangélique selon laquelle "quiconque veut venir à la suite du Christ doit faire abnégation de soi-même, porter sa croix et venir après Lui" (*Mt.* XVI, 24) » (c. 2367 - 2368).

Lo stesso Vandenbroucke deve ammettere: « Ma per altro verso, soprattutto per il valore riconosciuto alla vita eucaristica, l'*Imitazione di Cristo* è certamente l'opera di un cristiano profondamente attaccato all'economia sacramentale che le chiese cattolica e ortodossa hanno gelosamente conservato; e, almeno implicitamente, alla vita ecclesiale » (10).

Che i protestanti trovino nell'Imitazione un alimento alla loro pietà individuale non fa meraviglia né ci deve dispiacere: Lutero infatti la conosceva e la leggeva. La pietà individuale è l'elemento che la Riforma ha messo in pieno rilievo, preoccupata com'era di eliminare l'influsso della gerarchia nella vita della Chiesa; ma la pietà liturgica cattolica non la esclude. Anche la *Devotio Moderna* era in questo senso. Non è essa appunto che ha universalizzato la pratica della meditazione metodica?

Spaapen osserva ancora molto a proposito: « Remarquons ensuite que, sans inclure *expressis verbis* ces dimensions aujourd'hui importantes, il ne les excluait pas non plus; enfin leur absence ne fait pas manquer le but visé par l'ouvrage, qui est de conduire l'âme par voie de contemplation et d'imitation du Christ à l'union avec Dieu » (c. 2367).

* * *

Tanto saggia ed equilibrata è la trattazione della *Doctrine*, ossia del contenuto dell'*Imitazione,* altrettanto insoddisfacente è — nella voce *Imitatio Christi* del « Dictionnaire de spiritualité » — la trattazione « Le livre et l'auteur » a firma di Alberto Ampe.

Anzitutto, egli accetta ad occhi chiusi la tesi dei moderni kempisti che l'*Imitazione* non sia un'opera unitaria, ma soltanto una serie di opuscoli indipendenti giustapposti (l'Huby la disse addirittura un insieme di « perles sans lien »). L'unico argomento che egli porta per accettare questa tesi è che così si spiega più facilmente la divulgazione di singoli libri o di due o tre raggruppati insieme. E aggiunge: « Enfin, cette conception de l'oeuvre peut présider à une nouvelle herméneutique critique du texte comme à l'étude da sa génèse » (c. 2340).

L'autore non ci dà però alcuna idea di questa nuova « ermeneutica critica del testo », mentre l'ermeneutica di Edward Puyol ha stabilito una genealogia dei manoscritti imitazionistici, apprezzata anche da coloro che non concordano con lui sulla questione dell'autore del *De imitatione* (11). Quanto poi alle edizioni parziali manoscritte dell'opera, esse si possono

(10) Ivi.

(11) Cfr. Huijben et Debongnie, *L'auteur ou les auteurs de l'Imitation,* Louvain, 1957, p. 196; Bonardi e Lupo, *op. cit.,* I, pp. 113-132.

spiegare molto ovviamente con il diverso tema dei singoli libri in relazione ai diversi gusti dei copisti e dei lettori (12).

Si sa, per esempio, che i certosini amavano in genere leggere e ricopiare di preferenza i soli tre primi libri. Ampe, d'altronde, non ha tenuto conto del fatto, da noi rilevato e documentato, che nei mss. italiani *l'Imitazione* è quasi sempre completa con tutti i suoi quattro libri, disposti nell'ordine tradizionale, e che il suo frazionamento avvenne nei *mss. transalpini* (come li chiama Puyol). Questi nota pure che in essi il testo venne assai alterato, mentre in quelli italiani si conserva più puro. Scrive infatti: « On voit, par l'exemple du ms. Paduanus ce qu'a pu devenir l'I.C. après un séjour de cinquante ans en Allemagne. L'ouvrage y est allé dans son intégrité et sa pureté. Bientôt, entre les mains de copistes qui n'avaient pas la tradition du livre, le texte s'est fragmenté et dépravé » (13).

Ampe critica il nostro *iter* di ricerca dell'autore, che parte dalle attribuzioni riscontrate nei mss., perché — dice — « ils peuvent aussi bien être le résidu d'une erreur, d'une confusion, d'une présomption sur une personne sur un milieu, sur une génération » (c. 2341). Che per qualche attribuzione ciò sia realmente avvenuto, non dà diritto a generalizzare.

L'esame spassionato da noi fatto di tutte le attribuzioni, presentate dai copisti o avanzate da qualche autore geniale, dimostra che si può giungere, per via di eliminazione, ad un'attribuzione che resiste ad ogni attacco, purché sia appoggiata a solide prove storiche, paleografiche, testuali e di criterio interno (14). L'Ampe stesso — pur rigettando in teoria questo *iter* — nel suo esame storico non tiene altro metodo: l'unica variante è che, invece di esaminare tutte le attribuzioni proposte, si limita alle quattro principali (Bernardo, Gersen, Gerson, Kempis).

Egli le esclude tutte, ma, mentre all'attribuzione kempisiana dedica ben quattro colonne, alla tesi gerseniana concede solo mezza colonna, sbrigandosela con una frase che suona noncuranza, ma che può significare anche incompetenza: « L'attribution à Jean Gersen s'est vue défendue par une masse de matériaux qui se sont accumulés depuis trois siècles de telle manière qu'on y s'y perd facilement ». (c. 2343).

Dobbiamo dire che fu scelto male il collaboratore per questa voce? Questi aveva pure a sua disposizione le opere di E. Puyol, il migliore studioso dell'Imitazione a tutt'oggi, da noi sintetizzate e aggiornate per chi non sapesse cavarsi i piedi tra questi materiali accumulati in tre secoli (15).

Che Ampe non abbia saputo utilizzare i ricchi materiali di erudizione

---

(12) Il gusto dei lettori, anziché spiegare la formazione unitaria dell'opera, come vorrebbe Delaissé (cfr. *Le Ms. autographe de Thomas a Kempis et « L'Imitation de Jésus-Christ »*, I, p. 119), può spiegare il suo frazionamento.

(13) E. Puyol, *Descriptions bibliographiques des mss*, etc., Paris, 1898, p. 327. Il *Paduanus* fu scritto nella certosa di Snals (Renania), nel sec. XV, 1.a m.

(14) Cfr. Bonardi e Lupo, *op. cit.*, I ,pp. 147-247.

(15) Il nostro umile lavoro è stato benevolmente accolto dalla critica internazionale. Louis Cognet lo giudicò « indispensable à tout chercheur qui veut se faire une opinion dans un dêbat toujours actuel »; F. De Pablo Maroto, ocd, lo disse « imprescindibile obra de consulta »; T.L. Bouscaren, s.j., ne consiglia la consultazione « a chiunque è interessato a una genuina opera di ricerca a riguardo del best-seller della letteratura ascetico-mistica ». Cfr. T. Lupo, *Nuove ricerche e studi su l'Imitazione di Cristo*, in « Scuola Cattolica », Suppl. Bibli., 3, 1968, pp. 235-271. Lo stesso Ampe lo cita otto volte.

prodotti da molti studiosi dell'argomento si rileva pure da uno svarione che prende a proposito del celebre padre Enrico Denifle recensendolo tra i kempisti, mentre egli enunciò una sua particolare tesi riguardo all'autore dell'Imitazione (16).

Seguendo pedissequamente Huijben e Debongnie da noi ampiamente confutati, Ampe pretende spiegare l'attribuzione a Gersen con la confusione dei due nomi — Giovanni Gersen e Giovanni Gerson — nel senso: *da Gerson e Gersen*. Puyol invece ha dimostrato chiaramente, a base di documentazione paleografica, che la confusione si produsse nel senso opposto, cioè da *Gersen* (anteriore d'un secolo e mezzo) a *Gerson* (17).

E' poi affatto semplicistica la spiegazione che Ampe ci dà per l'attribuzione a Gerson, il celebre cancelliere dell'Università di Parigi. Nel Ms. Blesensis, insieme con il *De imitatione Christi* si trovano alcuni scritti del Gerson; così pure nel Metensis III. « On conçoit la tentation — egli scrive — que présente une telle situation pour un copiste: faire passer, consciemment ou non, l'attribution gersonienne à l'ouvrage anonyme » (c. 2343).

Chissà perché tale tentazione non è venuta al copista dei due mss. citati?

E come può documentare l'Ampe che i mss. imitazionistici con l'attribuzione garsoniana derivano da quei due? Noi pensiamo d'averne data una spiegazione assai più verosimile, seguendo le orme del grande Puyol.

Da un'ipotesi infondata egli passa poi con disinvoltura ad un'altra ancora più arbitraria: i mss. Rotomagensis e Mellicensis VII sarebbero dei « retroscritti », cioè sarebbero stati copiati su un incunabulo che recava l'attribuzione a Gerson.

Che ciò sia avvenuto per il Leschassier, lo hanno documentato Huijben e Debongnie, e noi ne abbiamo preso atto volentieri (18); ma che il fatto si sia ripetuto per il Rotomag. e il Mellic. VII è tutto da dimostrare. Non basta infatti la loro data tardiva (1502, 1503) per arguirlo: anche nel secolo XVI esistevano dei mss. che potevano essere copiati, specialmente dove la stampa non aveva ancora molto sviluppo.

Passando all'attribuzione a Gersen, egli svaluta per principio tutte le attribuzioni dei mss. italiani, basandosi unicamente sull'incerta grafia di questo nome. Essa si spiega benissimo con le differenti pronunzie locali (per es. *Gersen, Jersen, Jessem):* perciò ci pare presuntuoso chiamare senz' altro « fantaisistes » tali attribuzioni, tanto più che delle più aberranti *(anagersen* e *hanergersen)* noi abbiamo dato una spiegazione ritenuta ovvia e accettata anche da Pitigliani, Huijben e Debongnie (19).

Ampe cerca di screditare le attribuzioni del catalogo della biblioteca dell'abazia di Santa Giustina in Padova, male interpretando una frase del Pitigliani, che accusa il bibliotecario di « negligenza ». Ma Pitigliani fa

(16) Cfr. Huijben et Debongnie, *op. cit.*, pp. 30, 45. Ci permettiamo far osservare ai direttori del « Dictionnaire » che Ampe non era il più indicato a trattare questa voce, perché belga, e quindi parte in causa per la nazionalità. Meglio era scegliere un francese o uno spagnolo o un inglese.

(17) Cfr. E. Puyol, *L'auteur du livre « De I. C. »*, Paris, 1899, I. p. 438.

(18) Cfr. Huijben et Debongnie, *op. cit.*, pp. 328-330; Bonardi e Lupo, *op. cit.*, II, p. 154.

(19) Cfr. Bonardi e Lupo, *op. cit.*, II, pp. 56-57; Huijben et Debongnie, *op. cit.*, p. 352, n. 1.

colpa al bibliotecario soltanto di aver affibiato il nome *Gersen* a edizioni che dovevano recare *Gerson,* e di aver tralasciato « per negligenza » questo nome nelle altre edizioni a stampa possedute dalla biblioteca, perché — nota Pitigliani — « di edizioni anonime, dal 1471 al 1500, non se ne conosce nessuna » (20) e, d'altronde nessun incunabulo reca il nome Gersen. La « negligenza » del bibliotecario di Santa Giustina non spiega perciò — come vorrebbe Ampe — le varianti del nome in questione. Aggiungeremo che Puyol ascrive a merito del catalogatore di aver ribattezzato col nome *Gersen* gl'incunabuli recanti i nomi di Bernardo e di Gerson, modellati su quelli di Venezia 1483 e di Brescia 1485. Il buon bibliotecario-catalogatore ne aveva ben ragione, unica essendo l'attribuzione recata dai codici mss. della biblioteca, cioè *Gersen.*

Del tutto irrazionale perciò è la conclusione che Ampe pretende trarre da una tale inesatta e frettolosa disamina: « En résumé, l'explication historique de l'apparition du nom *gersen* paraît n'être qu'une négligence de copiste » (c. 2344).

In base a questa conclusione egli liquida in quattro parole il ms. De Advocatis, già oggetto di tanti studi e discussioni, perché vi trova, dopo i 4 libri dell'Imitazione, il *De meditatione cordis* del Gerson, senza tener conto che si tratta di due scritture assai differenti (semigotica e umanistica) distanti fra loro di due secoli (21). « Cette liaison de l'*Imitation* et du texte gersonien — egli scrive — nous est apparue comme la combinaison qui permit, par glissement, l'attribution de l'*Imitation* anonyme à Gerson. Mais cela signifie que sa date doit être nécessairement postérieure aux environs de 1430 et qu'il est exclue qu'il soit un manuscrit gersénien » (c. 2347).

Ampe non si cura delle datazioni paleografiche di eminenti studiosi che hanno esaminato il codice ms., perché le ritiene tutte « tributaires du problème de l'auteur » (c. 2344); giudizio sommario che suona ingiuria a uomini come Ducange, Cossa, Delisle, Schiapparelli, superiori ad ogni sospetto di personalismo e affatto fuori della mischia. Fortunatamente abbiamo oggi in Ampe un giudice sereno e imparziale, che si pone di fronte a quelli come un superpaleografo! Infatti ci presenta la sua personale scoperta che nell'intitolazione del ms. Allatianus anziché *Johannes de canabaco,* si deve leggere « Johannes de *Canaraco* » (c. 2346). Egli rimanda, a questo proposito, alla nostra tavola 30 del volume secondo dell'opera citata *L'Imitazione di Cristo e il suo autore;* ma non si è accorto che, per la ristrettezza della lastra fotografica, è stata asportata l'asta superiore della lettera *b;* e non si è neppure reso conto che *canabaco* è scritto con lettera minuscola (fatto lampante per chi ha sana la vista), non con lettera maiuscola come egli ha letto. Se un dubbio ci può essere nella lettura di questa parola, è solo quello affacciato da L. Delisle, il quale, avendo sott'occhi il ms., lesse *canabato.* Il dubbio era plausibile per la grande somiglianza delle lettere *c* e *t* minuscole, nelle scritture di questo tipo:

(20) Cfr. Pitigliani, *Il ven. Ludovico Barbo e la diffusione dell'Imitazione di Cristo per opera della congregazione di S. Giustina,* Padova, 1943, pp. 161-162.

(21) Si veda la descrizione del codice in Bonardi e Lupo, II, pp. 7-14, e la riproduzione fotografica delle due scritture nella tav. 5 alla fine del volume. Altra inesattezza di Ampe è nel nome *Avogaàro,* che egli scrive *Avogrado,* riproducendo senza beneficio d'inventario un refuso tipografico della Bibliografia del Puyol, passato pure acriticamente nell'opera di Huijben et Debongnie, pp. 50-51.

tant'è vero che i copisti, scambiando le due lettere, spesso scrivevano *delitie* in luogo di *delicie, divicie* in luogo di *divitie,* eccetera, come è facile constatare in questo e in molti altri ms. medievali, tra cui anche il Kempensis (22).

Passiamo all'esame che egli fa dell'attribuzione a Tommaso da Kempis. Alle molte prove da noi addotte nell'opera sopra citata, egli ne aggiunge altre che confermano le nostre conclusioni, sicché a buon diritto egli può concludere: « Dès lors, nous devons conclure que l'attribution de l'*Imitation* à Thomas a Kempis ne nous semble pas démontrée » (c. 2351). Dichiarazione modesta e sfumata, che contrasta vivamente con quella drastica e perentoria sopra riportata riguardo all'attribuzione gerseniana.

Avendo respinto tutte le classiche attribuzioni esaminate, Ampe si pone alla ricerca dell'autore dell'Imitazione seguendo « une nouvelle piste » (c. 2351). Egli spera si possa ritrovare partendo dall'indicazione di tre mss. provenienti da monasteri benedettini di lingua tedesca, nei quali i copisti dedicano la loro fatica a un certo Corrado di Fritzlaria o Hulglara o Wulgaria (benedetti copisti sempre incerti nei nomi!), che Ampe identifica con un certosino di Magonza vissuto nella seconda metà del secolo XIV. Mette poi in relazione questa notizia con le generiche attribuzioni di alcuni mss. tedeschi: *Quidam magister et pater reverendus,* del Brullensis (1448); *cuiusdam devoti religiosi,* dei mss. Salisburgenses III, IV, VI (23); e di alcuni mss. certosini: *per quemdam cartusiensem in Reno, compilatus à quodam devoto cartusiensi domus Gelrie* (Monnikhuizen presso Arnhem, in Olanda). Ne deduce che queste indicazioni, mentre ci portano alla seconda metà del secolo XIV (Corrado di Fritzlar visse infatti tra il 1360 e il 1380), localizzano pure il luogo d'origine dell'*Imitazione,* che sarebbe il paese dove svolse la sua attività apostolica e scrittoria Enrico di Kalkar (+ 1408), cioè nella Renania e nei Paesi Bassi.

Senza citare la fonte, Ampe si accosta qui alla tesi svolta da padre Peschaud-Grand in due volumi dal titolo *De unione in caritate et dilectione — Imitation de Jésus-Christ,* Ste Ruffine (Metz), 1965 (24), nei quali si vuol dimostrare che l'Imitazione sarebbe opera di un'équipe certosina diretta dal Kalkar.

Qui bisogna notare che già nel secolo XV il visitatore dell'ordine certosino in Germania, padre Giorgio Pirckamer, sconfessò tutte le attribuzione ad un certosino innominato, sostenendo invece l'attribuzione al Kempis, e che nel 1764 i superiori certosini proibirono ai loro monaci di sostenere che Enrico di Kalkar fosse l'autore dell'*Imitazione* (25). Ancora recentemente Dom Yves Gourdel, della Gran Certosa di Grenoble, mosse due serie obiezioni al Peschaud-Grand, il quale rispose con argomenti evanescenti, che non convincono nessuno.

L'accenno che Ampe fa alla testimonianza del Tritemio — il quale

(22) Si veda l'edizione diplomatica del Delaissé.

(23) Ampe dice che tale attribuzione si trova nei Saltzburg, I, II, IV. In realtà il primo recava nell'indice il nome *Joh. Gers.;* il secondo ha per titolo: *Libellus in quatuor partes, in quo omnes de contemptu mundi, ille etiam de SS. Sacramento,* senza designazione d'autore.

(24) L'abbiamo fatta oggetto d'un ampio esame critico nel nostro saggio *Nuove ricerche e studi* ecc., già citato alla nota 15.

(25) Cfr. Kern, *Zur Verfasserfrage der Imitatio Christi,* in « Ons geest. erf », 1954, t. XXVIII, p. 157, n. 3.

parla di due Tommasi da Kempis, uno più antico e l'altro più recente — non prova nulla. Di questa testimonianza Puyol dice che se ne può ricavare soltanto l'affermazione che gli anziani monaci del tempo ritenevano l'Imitazione più antica che non la si credesse alla fine del secolo XV. Anche Kruitwagen e Wilmart oggi non prestano molta fede alle notizie ingarbugliate del Tritemio (26).

Ampe termina la presentazione della sua nuova pista con la seguente dichiarazione: « Les limites imposées à cette étude ne nous permettent pas d'apporter avec tout le détail souhaitable les preuves de nos affirmations », e segnala un suo recente studio: *L'imitation de Jesus-Christ et son auteur,* (Rome, 1971), che però a tutt'oggi non ha ancor visto la luce.

Se il genere di prove che egli reca nel suo saggio citato sono soltanto del genere e della forza di quelle qui accennate, c'è ben poco da sperare che su questa nuova pista si possa rintracciare il vero autore dell'Imitazione. Abbiamo visto infatti che non si tratta propriamente di una nuova tesi: è praticamente la stessa del Peschaud-Grand, che egli non cita neppure nella bibliografia (27), presentata in veste nuova. Essa però nasconde uno scheletro anziché un corpo: è un tentativo acerbo, che avrebbe dovuto maturare e rimpolparsi, prima di esibirsi in una sintesi storica, quale esigeva la voce del « Dictionnaire de spiritualité ».

In conclusione, c'era da aspettarsi assai di più e di meglio dopo tanto fervore di studi recenti sulla *vexata quaestio* dell'autore dell'*Imitazione.* Il difetto ci pare derivi dalla visuale troppo angusta in cui si è posto l'Ampe (come in genere i critici d'oltralpe), volendo a tutti i costi far derivare l'opera dall'ambiente tedesco-olandese del secolo XV *(Devotio Moderna* o movimenti affini) e disdegnando di prendere in considerazione gli argomenti della tesi gerseniana, che ancor oggi Vandenbroucke designa come « italiana », pur sapendo che essa fu patrocinata da grandi studiosi francesi, come Mabillon, Quatremaire, Delfau, Puyol; inglesi, come Valgraff; tedeschi, come Erhard, Kraus, Weigl, Wolfsgruber.

A riguardo di Gersen, Ampe si limita a ripetere lo slogan dei kempisti: « aucune trace de ce personnage n'apparaît dans l'histoire » (c. 2344), e ciò dopo i recenti studi nostri e di Eugenio Valentini, che pure egli cita (28). Trascurando le designazioni dei più antichi mss. — veri documenti storici, visibili a chiunque nelle pubbliche biblioteche — egli pretenderebbe gli si presentassero i documenti anagrafici di Giovanni Gersen (ma non si hanno neppure del Kempis, di cui si ignora l'anno preciso di nascita) e i documenti d'archivio di un'abazia che, devastata varie volte nel medioevo, nel 581 fu distrutta dalle fondamenta.

Molto più serena e oggettiva la sintesi che della questione ha fatto Egino Cecchetti in *Enciclopedia Cattolica,* dove le due tesi principali — kempisiana e gerseniana — che ancor oggi tengono il campo fra i veri studiosi dell'*Imitazione,* sono esposte ampiamente e imparzialmente, e cor-

(26) Cfr. Bonardi e Lupo, *op. cit.,* I, pp. 223-224.

(27) Ciò è grave, trattandosi dell'opera più recente sul tema e corredata di grande erudizione.

(28) Cfr. Bonardi e Lupo, *op. cit.,* I, pp. 254-286; E. Valentini, *Giovanni Gersen, abate di S. Stefano di Vercelli,* in « Rivista di Pedagogia e Scienze religiose », VIII

redate di documentazione fotografica, anche se oggi tale sintesi dev'essere aggiornata e completata.

* * *

Aggiungiamo ancora qualche rilievo sul saggio di Spaapen, dal lato storico. Anch'egli tiene l'opinione che l'Imitazione non sia un'opera unitaria, ma risultante dalla giustapposizione casuale di vari opuscoli indipendenti (c. 2357). Però la sua esposizione del contenuto, senza volerlo, confuta tale idea, sostenuta dai recenti kempisti, ma nient'affatto da loro dimostrata. Forse Spaapen non ha preso visione della nostra sintesi dell'Imitazione (29): infatti non la cita nella sua pur ampia bibliografia.

Egli scrive: « Les tentatives faites pour disposer dans un ordre systématique les textes de l'Imitation ont été des échecs ». (Ivi). Ma poco dopo egli confessa: « Si l'*Imitation* n'est pas un traité continu développant une doctrine systématisée, on peut cependant y découvrir un certain nombre de thèmes sur lesquels l'auteur revient comme spontanément, qu'il complète et enrichit de touches successives à la faveur de ses méditations, de ses lectures et de son expérience » (c. 2359).

E' ciò che pensiamo anche noi: infatti non crediamo che si debba considerare l'Imitazione come un trattato scolastico, essendo gli ultimi due libri a dialogo. Affinché si possa dire opera unitaria, basta che l'autore sia guidato da un filo conduttore unico, che mira ad un fine fondamentale unico, comunque egli abbia svolto il suo pensiero — continuatamente o a tratti — secondo l'occasione e l'ispirazione. Tra le *Pensées* di Pascal (veramente « perles sans lien ») e l'*Imitazione* c'è una differenza visibile a chiunque.

A riguardo del libro terzo Spaapen osserva: « Les thèmes traités dans ce livre ne diffèrent pas sensiblement de ceux des deux premiers, sauf qu'il est parlé plus expréssement d'amour et de grâce. Ce qui frappe cependant, c'est que ces thèmes sont exposés d'une toute autre manière et traités dans une tonalité plus profonde et plus affective, avec une variété de tons que les deux premiers livres ne présentaient pas » (c. 2363). Ciò significa che l'autore, dal tono didascalico ed esortativo dei due primi libri — in cui non crediamo affatto « imprudente » vedere esposte quelle che noi oggi chiamiamo « via purgativa » e « via illuminativa » (30) — passa al tono mistico del colloquio con Dio, ultima tappa della vita spirituale, che gli autori ascetici oggi chiamano « via unitiva ».

E' lo stesso Spaapen che, riguardo al libro quarto, fa notare: « Bien qu'il se distingue nettement des trois premiers tant par son sujet que par son ordonnance, cet ultime opuscule peut être cependant regardé comme le sommet de l'ensemble de l'*Imitation* » (c. 2366). Ma allora perché ostinarsi a volerli riguardare come quattro opuscoli staccati e indipendenti, basandosi soprattutto sull'esame del Kempensis fatto dal Delaissé e da noi ampiamente confutato? (31).

Concordiamo invece pienamente con lo Spaapen quando scrive: « L'I-

(29) Cfr. Bonardi e Lupo, *op. cit.* I, pp. 291-330.
(30) Abbiamo con noi su questa linea anche l'illustre cardinale Mercier. cfr. le sue *Conferenze pastorali*, Firenze, 1911, p. 29 sg.
(31) Cfr. Bonardi e Lupo, *op. cit.*, I, pp. 196-205.

mitation de Jésus-Christ s'est offert à nous comme un livre qui, ayant opté pour la voie d'intériorisation de la vie chrétienne, est écrit en vue de la pratique et de l'expérience; celles-ci sont conçues comme une montée progressive vers l'union avec Dieu... Toutefois, si l'on veut rendre justice à l'auteur de l'*Imitation,* ne lui faisons pas grief de s'être tenu dans les limites de la nature même de son oeuvre. C'est précisement du respect de ces limites que l'*Imitation* tient sa force et la belle unité de sa forme qui la place parmi les chefs-d'oeuvre de la littérature spirituelle» (c. 2367).

* * *

L'*Imitazione* di Cristo non è dunque un ferravecchio da riporre in magazzino, ma è un bell'edificio con porta e finestre aperte sul mondo, visto però alla luce divina della fede. Ne è segno il fatto che essa è sempre piaciuta, e piace ancor oggi, non solo ai cattolici, ma anche agli ortodossi e ai protestanti, e persino ai bramini indiani; ai letterati come alle persone del popolo. La sua sostanza è di valore perenne, perché attinta direttamente alla Bibbia, all'Antico e al Nuovo Testamento, anche se non vi si trova il gergo della teologia post-conciliare.

Solo chi non la conosce non l'apprezza; solo chi ama pascersi delle ultime novità delle vetrine e della moda pensa di metterla in soffitta. Le anime anelanti all'amor di Dio — il quale, se è vero, si converte inevitabilmente in amor del prossimo — l'hanno sempre considerata come una esperta guida alpina, dal passo sicuro e dai robusti muscoli, capace di condurle alle più alte vette della santità.

TIBURZIO LUPO

LA RELIGIOSITA' DI FEDERIGO TOZZI

C'è in tutta l'opera narrativa di Federigo Tozzi (1), specie in quella dei tre maggiori romanzi (2), un clima di ossessione e di disperazione, che ha precise radici nel carattere dello scrittore senese. Tuttavia la « dannazione della storia » in Tozzi non può essere spiegata soltanto attraverso ragioni psicologiche, essa attinge direttamente al pensiero dei « cattolici-belva », di cui fu portavoce per alcuni numeri la rivista *La Torre* (3).

La rivista, nella quale Tozzi ebbe una parte di primo piano specie

---

(1) Federigo Tozzi nasce a Siena il giorno di Capodanno del 1883. Gli muore la madre, a cui era molto attaccato, che non è ancora adolescente; ha frequenti contrasti col padre, uomo « realista », diventato proprietario di poderi e della trattoria senese « Il pesce azzurro ». Lo scrittore trascorre un'adolescenza difficile e tormentata; è costretto a interrompere gli studi cominciati nel collegio arcivescovile di Provenzano a causa della sua indisciplinatezza e dello scarso impegno.

Nel '99 fugge da casa con due amici, ma viene ripreso a Certaldo. Nel 1900 stringe amicizia con Domenico Giuliotti, dal quale apprenderà l'anarco-socialismo e poi, dopo la conversione al cattolicesimo, le idee dei « cattolici-belva ». Nel 1902 si iscrive al partito socialista. Intanto i suoi studi, proseguiti all'Istituto Tecnico di Firenze, si dimostrano un fallimento. Conosce Emma Palagi, che diverrà più tardi la sposa dello scrittore. L'importanza di questa donna, profondamente cristiana, delicata e serena, sarà decisiva per Tozzi e la sua narrativa. Emma Palagi con la sua comprensione contribuirà anche a quietare il carattere cupo e sensuale del narratore senese, che prima del matrimonio aveva condotto vita disordinata. A Castagneto, nella villa di un suo podere, vive dal 1908 al 1914, dedicandosi, stimolato da Emma, ai suoi maggiori romanzi. Nel novembre del 1913 assieme a Giuliotti fonda *La Torre,* « organo della reazione spirituale italiana ».

Nel 1914 Federigo Tozzi si trasferisce a Roma all'ufficio stampa della Croce Rossa e collabora a giornali e riviste. Nel '17 l'editore Treves di Milano gli pubblica il suo primo lavoro *Bestie.* Tra la fine dello stesso anno e il 1919 scrive *Tre croci,* riprende e rifà quasi integralmente *Il podere,* rivede *Con gli occhi chiusi* e *Gli egoisti.* Quest'ultimo romanzo uscirà poco prima della sua morte.

Tozzi muore quasi repentinamente di polmonite (aveva voluto dormire con la finestra aperta) all'alba del 21 marzo 1920, domenica di Passione, a Roma. Poco dopo la sua scomparsa, per merito dell'allora celebre critico letterario A. G. Borgese, vengono edite tutte le sue opere. Unanimemente è considerato un grande scrittore; il più grande narratore italiano del primo cinquantennio del nostro secolo assieme a Giovanni Verga e a Italo Svevo.

(2) *Il podere,* Firenze 1954; *Con gli occhi chiusi,* Milano 1970; *Tre croci,* Milano 1971.

(3) *La Torre,* che il Carabba definisce nel suo studio su Tozzi (cfr. Claudio Carabba, *Tozzi,* La Nuova Italia, Firenze 1971, p. 25) rivista di « esasperata "spiritualità" e organo di una "crociata mistico-reazionaria", uscì per la prima volta il 6 novembre 1913. Aveva periodicità quindicinale ed ebbe vita breve; l'ultimo numero uscì il 21 novembre 1914. Nell'editoriale del primo numero, dovuto a Giuliotti, si leggeva tra l'altro: « In religione cattolici, apostolici, romani; in politica, Imperatore consacrato dal Papa, e, per i demagoghi, il Boia; in letteratura, ciò che siamo e come siamo; vale a dire, toscani; e tanto basta ». E ancora: « Mentre *La Torre* (simbolo di potenza, di regalità e di dirittura) si eleva, giudicatrice e punitrice, nell'imbestiamento del secolo, noi, che in pieno contagio futuristico abbiamo avuto l'animo di innalzarla, ci professiamo, a scandalo degli stolti, reazionari e cattolici.

Reazionari, invochiamo e propugnamo a viso aperto, contro i figuri demagogici, la necessità del boia, mentre le monarchie vacillano, difendiamo la Chiesa. Perciò la nostra fede non è un inginocchiatoio, ma un coltello. La tolleranza è indifferenza: chi crede vuole che gli altri credano. Noi siamo intolleranti ».

per quanto riguarda gli argomenti letterari, fu il luogo di un delirio verbale vertiginoso: l'impotenza dell'agire e la constatazione della presenza del Male nel mondo provocarono come contraccolpo l'apocalisse superficiale della parola, il roteare vorticoso d'immagini maldestre, vaneggianti, polemiche rabbiose e grossolane, sicché ne scaturiva un linguaggio profondamente materialistico nella sostanza. Ma vi era anche l'ingenuità a scusare in parte tanta accensione, tanto clamore, tanto gridare a vuoto. Ingenuità, che nascondeva nostalgia per un mondo tenero e mite: il mondo della tradizione e del focolare idealizzato nei racconti di veglia, a cui il « realista » pensiero controrivoluzionario aveva sempre guardato come a « Utopia », da ripristinarsi in tutto il suo assetto leggendario e benefico, mediante strumenti politici anche brutali.

Che cos'è stato il sogno segreto del più puro pensiero controrivoluzionario sul piano sociale da de Maistre a Bernanos se non la rivendicazione di un mondo patriarcale e arcano, diviso fra campanile e « podere », tra paese e canti serali, con la presunzione certissima che fosse davvero esistito? E la constatazione, per contro, che il mondo moderno era percorso dal cancro del Male, da un'angoscia collettiva che aveva le sue radici nella rivoluzione francese e nel mito del progresso?

La Torre, in Italia, fu scapigliato e significativo esempio di questo pensiero controrivoluzionario e cattolico, specie per mano di quel Giuliotti che pareva paladino armato della fede, sbucato improvvisamente da dietro un mulino a vento, col linguaggio tipico dell'Angiolieri. *La Torre* vale perciò in quanto fatto interpretativo di una « psicologia cattolica », come ultima testimonianza dei cattolici « perfetti », scesi in campo con armi inadeguate o anacronistiche, piuttosto che quale rilevante espressione di cultura o, peggio, di pensiero ecclesiale. Comunque quello che è singolare, e che forse non è stato sottolineato, rimane il fatto che Giuliotti e Tozzi convenivano a *La Torre* con l'esperienza anarchico-socialista: vale a dire dopo aver scontato un socialismo protestatario e romantico, robustamente anticattolico e anticlericale, vagamente scientifico e materialista. Aveva scritto Federico Tozzi: « Il *mio* socialismo? Io seguo la teoria rivoluzionaria del Ferri; ma vi sono giunto non per via scientifica (come sarebbe meglio) ma per via sentimentale: ossia naturalmente mi sento portato alla ribellione aperta, magari violenta. Nei momenti di eccitazione mi balenano immagini criminose d'anarchico. Odio i potenti, i preti e i soldati. E' un odio implacabile che morirà con me » (4).

Un socialismo piccolo-borghese, dunque (che sarà a mio parere una delle più « incandescenti » componenti del futuro fascismo, e che istruì quasi due generazioni a cavallo del secolo), il quale se credeva nel progresso, aveva tuttavia della realtà una visione dannata e deterministica.

All'antico peccato d'origine vi si era sostituito il capitalismo, radice di ogni, o quasi, tragedia umana e sociale, a cui bisognava contrapporre la lotta di classe, sentimentale, con speranze di riscatto assai scarse, visto che il socialismo aveva fatte proprie, in buona parte, le idee del positivismo e del determinismo. Quindi tra determinismo, capitalismo e lotta di classe lo

(4) Da *Novale,* lettera del 14 gennaio 1903, citata nel suo studio dal Carabba a p. 1.

spazio che rimaneva alla speranza era ben povera cosa: l'uomo e la sua realtà venivano congelati, perciò, in un'atmosfera d'incubo, in una specie di agonia della storia che non conosce alcun mezzo al di fuori della ribellione e della lotta, per progredire e migliorare.

Si vede, limpidamente, come questa concezione sia simbolicamente ancora cristiana a metà: da un lato la realtà malata a causa del peccato d'origine rimane come struttura ingiusta soltanto, ma privata del necessario contrappeso della redenzione operata da Cristo.

Il socialismo, specie anarchico e romantico alla Bakunin, rivela questa antica « memoria » cristiana del cristianesimo, emarginata in un contesto secolarizzato e sociale, e rivela altresì disperazione, incertezza davanti alla storia che non può essere salvata se non minimamente con azioni di violenza e di morte.

Lo stesso linguaggio dei socialisti-anarchici si caratterizzava violento, rozzo, impregnato di slogan: diceva cose molto giuste qualche volta, ma sempre con superficialità e virulenza. Ne *La Torre* e nei « cattolici-belva » troviamo fondamentalmente oltre alla medesima lingua che si avvale solo di soggetti e oggetti differenti e intercambiabili, la stessa psicologia degli anarco-socialisti e una visione tragica della realtà, identica a livelli profondi, come si potrebbe forse meglio verificare con strumenti psico-analitici e, se fosse possibile, onirici. Le diversità erano molte, a cominciare dall'adesione imperativa dei « cattolici belva » ai dogmi e alla Chiesa-istituzione, ma l'atteggiamento di fronte alla *malattia della realtà* era la stessa, benché, ovviamente, i metodi di soluzione e di risanamento divergessero.

Nessuno, oggi, a una lettura disincantata de *La Torre* può negarne il materialismo espressivo, l'improntitudine polemica, la visionarietà dell'impostazione, la scompostezza nei termini e l'impotenza religiosa davanti al tempo, al destino, al mondo, agli avversari ideologici, confermando così il tono e le nodature di fondo di una cultura in qualche modo influenzata dal marxismo piccolo-borghese, con venature apocalittiche, e dal positivismo.

Tozzi risentì di questa atmosfera, che in parte passerà nella sua narrativa. Specie la sua religiosità, benché scarsamente teologica, recupererà nella fissità del tempo, o meglio nella sua abolizione, un vasto senso di tragedia; il privilegio della dannazione che corrompe le esistenze, stroncandole senza pietà, ai passaggi obbligati del dolore e dell'esperienza.

La religiosità di Tozzi, però, non è la « religiosità » de *La Torre*. Le motivazioni iniziali possono essere anche le stesse, ma lo schema è stato profondamente alterato. La ricerca narrativa ha fatto conseguire al grande scrittore senese un primo importante obiettivo: conferire alla concezione della dannazione l'intimità. La tragedia dei personaggi e dell'ambiente si rivela abissale, ma sincera: avverti che il ruolo di Satana è esorbitante, ma reale nel contesto dei romanzi.

Il mondo è dannato fino al parossismo; senza compassione per gli « inetti »; il demonio lo possiede totalmente tanto che per i deboli Remigio, Pietro e i fratelli Gambi non esiste alcuna prospettiva di salvezza. Le loro vite si dissolvono in « castelli » irreali d'introversione morbosa, sottratti al tempo fisico che è segnato da semplici campanili di paese.

La dannazione è qui veramente « l'Inferno » per riprendere un calzante giudizio di Luigi Baldacci (« la realtà in Tozzi è il diavolo »), la

tragedia veramente tragedia, e non mistificazione di una morbosa interiorità borghese.

Il diavolo padroneggia, sì, la narrativa tozziana, ma fino a un certo punto, in quanto l'ossessione sincera per la realtà eternamente malata genera quel clima di sospensione e di sottrazione al tempo vissuto che a sua volta provoca il dilatarsi estatico, l'atmosfera visionaria e apocalittica. Il tempo in Tozzi, si diceva, non esiste nella sua materialità, nel rapido fluire e concentrarsi in immagini di mondo a tutti constatabili; esso è assoluto. Prefigura narrativamente il tempo escatologico, cioè il tempo finale o di Dio: quella compatta realtà di gioia che non opera distinzioni fra passato, presente e futuro.

Infatti, nei tre principali romanzi, un lettore, sprovvisto di riferimenti teologici, può concludere che il tempo in Tozzi è confusione o assenza, o al limite, sapiente alchimia narrativa. Il lettore, a cui siano ben presenti le caratteristiche del monologo interiore, o del flusso di coscienza, può ravvisarvi un accostamento insoddisfacente rispetto non solo a Joyce, ma anche a Kafka e Musil. Si sa che Tozzi sospende il significato di un gesto o di una storia in un tempo metafisico, anzi lo fa salire vertiginosamente ad una centralità intemporale, ma in lui il raccontare non sorge dai capillari allargati della coscienza, fino agli strati incontrollati dell'inconscio. Lo scrittore senese esercita un controllo suo, non sostituisce a se stesso il personaggio tout-court, e al personaggio l'intrepido brulicare del subcosciente che voglia espandersi sulla pagina senza censure ed omissioni.

Tozzi esplora la vita con strumenti impregnati, per così dire, di dannazione, con l'analisi struggente che intende a priori reperire un mondo perduto che non si trova; però la dannazione, rovesciata sullo schermo del tempo metafisico, dapprima acquista il cupo riverbero dell'angoscia e della miseria, poi squarcia in atmosfere visionarie di quasi impercettibile semplicità, provocando come un congelamento del male, una rarefazione della fatalità, che è, secondo la maggior parte dei critici, un primum il quale annichilisce e dissolve l'esistenza dei personaggi tozziani fin dal principio. Il personaggio si trova, cioè, segnato da un'atavica persecuzione, da una tempesta catartica che lo fa essere fuscello, spostabile, oggetto in perfetta *trance,* in un ambiente irreale e delirante, senza alcuna possibilità di difesa.

La realtà malata, comunque, proiettandosi nel contesto del tempo finale, diviene metafora, eppoi simbolo, perdendo in tale olocausto le sue radici ideologiche controrivoluzionarie, e insieme anarchico-socialiste.

La redenzione cristica non esiste neanche in quello che è ritenuto il romanzo più religioso di Tozzi, vale a dire *Tre croci;* ciò nonostante essa è sostituita da una redenzione interna alla narrativa di Tozzi. Una redenzione che è una ragione di fondo della poetica tozziana, la quale rimanda, almeno, allusivamente all'altra e capitale redenzione.

Intanto abbiamo stabilito due esemplari punti di sostegno e di spiegazione della religiosità tozziana: l'ideologia della dannazione e il tempo metafisico che controbilancia in religiosa sospensione le conseguenze negative della dannazione stessa.

All'interno del tempo finale si articola la storia. La storia in Tozzi, come ha ben notato Claudio Carabba (5), non spicca per avvenimenti cla-

(5) Claudio Carabba, *op. cit.,* per esempio a p. 77.

morosi o d'eccezione, essa è una trama di piccoli gesti e atti, e snoda in continuazione scorci di paesaggi reali e tuttavia misteriosi. A *Il podere*, a *Tre croci*, a *Con gli occhi chiusi* manca l'ordine della coralità, l'incedere maestoso dei fatti che lasciano esternamente o politicamente il segno; ciò che vi è, invece, è l'epopea di una storia dall'apparente insignificanza.

Federico Tozzi tende a cogliere il mistero e il tremendo significato che sta dietro alle azioni più umili, ricostruisce con la sua narrativa (la narrativa è essenzialmente scandaglio e poi volgarizzazione della verità) la fitta trama di nascoste motivazioni che responsabilizzano un atto umano. Ciò ha portato al superamento della cosiddetta poetica del verismo, che è teorizzazione, in narrativa, di una realtà concepita materialisticamente; Tozzi non è Verga dove lo sforzo è quello di ritrarre il mondo con un poderoso sforzo di ricognizione documentaristica, dove la fotografia dell'ambiente, almeno nelle intenzioni, vorrebbe essere lo strumento del positivismo materialista trasposto nel romanzo.

Anche Tozzi, molto superficialmente, si serve della tecnica veristica, ma la realtà che alla fine risulta, è una realtà alterata e sofferente, dove empirismo e realismo non resistono più. Perciò la realtà tozziana è metafisica nel senso che la storia individuale si annoda al mistero, è religiosa perché in essa avverti il senso di Dio, l'intimità della sua tenerezza in tutti quei drammi piccolo-borghesi che fanno la materia principale dei romanzi.

Tozzi è stato accostato a Svevo (per esempio, da Barilli) a causa dell'inettitudine dei protagonisti principali, ma questo giudizio appare ingiustificato e perfino arbitrario. In Svevo l'inettitudine è inspiegabile in quanto la sua concezione della realtà è profondamente materialistica, tutto sommato; in Tozzi l'inettitudine è la conseguenza di un dramma misterioso che opera nelle coscienze e negli atti dei personaggi borghesi (non degli umilissimi) fino a paralizzarli. Il peccato d'origine, pur nella sua esagerata dilatazione, rimane in Tozzi un fatto cristiano e religioso; un parametro di giudizio certo nei confronti della realtà. Svevo, al contrario, intuisce che la realtà è malata, ma non sa darsene ragione, non avendo un criterio essenziale o un punto derivante, come è in Tozzi il peccato d'origine, per giudicarla.

Non credo a questo punto sia avventato sostenere che Tozzi, proprio per la religiosità sottesa alla sua narrativa, è uno scrittore antiborghese. La tragedia sembra colpire preferibilmente piccoli intellettuali e piccoli borghesi (Remigio, Pietro e Giulio); l'inettitudine s'insinua più celermente in temperamenti in qualche modo legati ai libri e li sprofonda in accessi di morbosità patologica. Sicuramente i tre grandi romanzi tozziani consumano l'intellettualismo dei protagonisti: la dannazione meglio si avvinghia ad essi, al mondo piccolo-borghese, fino all'amara disillusione di Piero, all'omicidio di Remigio e al suicidio di Giulio.

Il vortice della dissoluzione lascia al di fuori le anime umili, il popolo minuto, le creature poco istruite. Il confronto fra la disperazione e una gioia diversa risulta evidente in queste righe: « Giulio uscì di casa. La mattina era umida e fresca. Si fermò a vedere una sciancata; che, aiutandosi con il bastone e appoggiandosi anche con una mano alla sporgenza della balaustrata, cercava di salire le scale della chiesa di san Martino. Egli non aveva mai visto un'altra ostinazione così vogliosa e nello stesso tempo un'al-

tra impazienza forse così piena di gioia. Egli sentiva che quella donnàcchera poteva significare una cosa, che cercò invano. E la sua disperazione crebbe » (6).

Nei romanzi dello scrittore sono i « piccoli » che si salvano; il Discorso della Montagna, nonostante le convinzioni ideologiche di Tozzi, è penetrato nella sua pagina. Solo chi non ha fede (e il piccolo-borghese con pretese intellettuali, un po' dannunziano e un po' decadente, non ne ha o ne ha poca) si dispera e quindi si danna. E a questo punto l'inettitudine assume una straordinaria importanza, rivelando la concezione cattolica dello scrittore senese; infatti si danna non solo chi non ha fede, ma chi è al medesimo tempo inetto. E' superato così il pericolo di un'inclinazione protestantica, che poteva essere facile tentazione in uno scrittore come Tozzi dove la storia umana ha tinte cupe e il peccato d'origine volge spesso la realtà in tragedia. La fede non basta a salvare l'uomo, occorrono anche le opere, oltre alla grazia.

La nostalgia per il popolo (quello che prega e lavora insieme) affiora in *Tre croci* ideologicamente ben delineata in modo tale che Tozzi lo salva, anche in senso umano, secondo un costume di antica saggezza che vuole « i poveri più felici dei ricchi ». Lo salva dall'inquietudine, dal solipsismo, dalle introspezioni malate e dall'incertezza di fronte al futuro, per cui il dolore può essere sopportato umilmente senza drammi umani.

Inoltre, gli unici segni esterni di religiosità in Tozzi sono dati da umili insegne, piccoli crocifissi, chiese sullo sfondo, simboli liturgici ingenui come gli stendardi e le candele. Eccone un esempio: « Modesta portava sempre, per voto, le candele alla Madonna del Duomo; e fra le nipoti pregava lunghe ore, sotto le fiammelle delle lampade d'argento, con gli occhi intenti all'altare, in mezzo alle pareti coperte dai cuori di tutte le dimensioni e dai gioielli. La Madonna, dietro il vetro lustro e luccicante, si scorgeva a pena; ma l'ambascia infervorava sempre di più quella disgraziata; che, senza la fede, non si sarebbe sentita più né meno un essere umano » (7).

La religiosità esterna in Tozzi richiama a quel popolo minuto che si diceva, con accorata, sottintesa partecipazione. Non vi è nello scrittore altra religiosità evidente e anche serena, al di fuori di questo schietto e un po' tradizionale sentimento cattolico, all'infuori di questi « strapaesi » di devozioni così cari ad un altro scrittore, che ha subito, per altri aspetti, l'influenza segreta di Tozzi, cioè Nicola Lisi.

Chi non tiene in conto i segni della religione avita, che non è « piccolo » ma raffinato, colto e presuntuoso, cioè borghese, avrà come castigo l'inferno anche quaggiù.

La sensualità è l'inferno umano dei personaggi tozziani che conduce lentamente i protagonisti principali dei romanzi alla catastrofe. Lussuria della carne in *Con gli occhi chiusi,* lussuria del cibo in *Tre croci.* La sensualità è tragedia che chiude nelle opprimenti catene il personaggio piccolo-borghese-intellettuale della narrativa tozziana. Sempre legata al personaggio-disperazione, la lussuria allontana da lui la speranza e l'umiltà, diventando perciò simbolo concreto e storico di dannazione.

(6) *Tre croci,* Milano 1971, pp. 146-147.
(7) Ivi, p. 160.

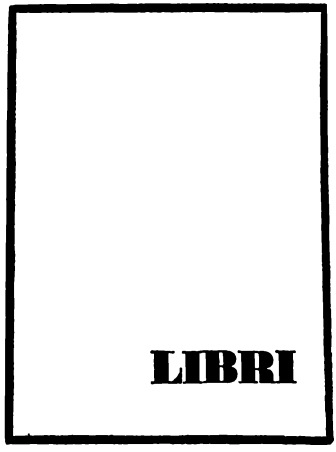
Tozzi sperimentò nelle proprie carni il disordine e il tormento della sensualità; per questo molte pagine traboccano d'immagini sensitive, di sgomenti e desideri sessuali anche crudi e primordiali.

Ma la lussuria è radicalmente condannata dallo scrittore senese, non certamente con affermazioni moralistico-puritane, bensì convincendo pienamente il lettore che la lussuria è una falsa speranza; un moto di disordine totale che investe l'uomo disperato e senza fede, il quale crede di potersi salvare dalla dissoluzione aggrappandosi ad essa. La lussuria in realtà farà precipitare il suo adoratore al fondo del dramma, sottraendogli tanto la salvezza umana quanto quella eterna. Essa, invece, non è mai legata alla semplice vita dei personaggi del popolo. Appare sempre al centro di esistenze e vicende ansiose e drammatiche. In tutto ciò, in questa concezione, si può cogliere ideologicamente una forte reazione contro il dannunzianesimo e il decandentismo vitalistico, dei quali anche Tozzi deve aver avvertito l'influenza, comune a tutti quelli della sua generazione. Anzi si può dire che la sua opposizione è direttamente proporzionale al condizionamento ricevuto.

Perciò si può concludere che la religiosità di Federigo Tozzi ha una propria forza cattolica, abissale e segreta, specchio della sua vita angosciata e divisa. Lo stesso stile dello scrittore, definito dai critici volta a volta allucinante, visionario, kafkiano, non può essere compreso pienamente se si viene a negare la particolare religiosità tozziana, la quale fu fortemente mistica come attestano le sue raccolte e i suoi studi sui mistici senesi (8). Si comprende allora come la realtà di un romanzo senza tempo sia dovuta all'influenza stilistica dei mistici, i quali colgono l'immensità e l'intimità di Dio al di là delle nostre categorie spazio-temporali. Come, dovuti al condizionamento del linguaggio mistico, sono quell'estatico andamento delle immagini, quelle suggestioni improvvise del dire, quelle « omissioni » narrative che rompono con la compatta struttura del romanzo, in genere. La religiosità di Tozzi ha il pregio di unire, insieme, una visione tradizionale, e quindi serena, ed una dimensione cupa e quasi apocalittica, da imputarsi al male, opera del peccato originale e del Principe delle tenebre. Già Luigi Baldacci lo aveva, anche se incompletamente, notato: « Il punto di vista di Tozzi non è laico, non è ideologico, ma è bensì religioso » (9).

FERRUCCIO MAZZARIOL

(8) *Antologia d'antichi scrittori senesi,* Siena, Giuntini - Bentivoglio, 1913 e *Le cose più belle di santa Caterina da Siena,* Lanciano, Carabba, 1918.
(9) Citato da Claudio Carabba, *op. cit.* p. 46.


LIBRI

Recensioni di:

Gianni Baget Bozzo
Bonifacio Baroffio
Oddo Bucci
Filippo Garrone
Ferruccio Mazzariol
Oscar Meo
Sandro Strozzi

CLAUDE TRESMONTANT: « LES PROBLÈMES DE L'ATHEISME » - Seuil, Paris 1972, pp. 442.

Il Tresmontant ha ripreso, per suo conto, le verità dimenticate dai teologi: la teologia naturale e l'apologetica. Basta considerare l'elenco delle sue opere per riconoscere questa sua intenzione. Alla base di esse vi è un'idea semplice: che la tradizione biblica contenga una metafisica, cioè un'autonoma visione dell'essere. Questa metafisica ha la sua originalità nella concezione di Dio trascendente e creatore e della sua distinzione dall'uomo e dal creato: tale distinzione è di carattere ontico e non fonda un'esteriorità di Dio alla creatura e della creatura a Dio. Questa visione implica delle scelte conseguenti sul piano della cosmologia e dell'antropologia. La metafisica cristiana ha, dunque, un carattere razionale come le altre metafisiche, e ciò fonda la razionalità della stessa teologia cristiana, che ha per oggetto la comunicazione all'uomo della vita divina. Il Tresmontant sottolinea, a ragione, di esporre non un suo personale pensiero, ma la metafisica cristiana in ciò che essa ha di specificante e di insostituibile e quindi di riesprimere un elemento fondamentale e insostituibile della teologia cattolica: il suo carattere razionale, che non contraddice l'inaccessibilità, senza rivelazione, del suo oggetto ultimo alla ragione.

A questa impostazione (che è quanto di più contrario si possa immaginare agli *idola scholae* dei teologi cattolici contemporanei, che si sono ormai largamente avvicinati alle tradizionali posizioni protestanti su questo argomento e hanno perciò fatto buon mercato sia della apologetica che della teologia naturale), Tresmontant è giunto soprattutto attraverso Bergson; da Bergson ha, infatti, ricevuto il principio che la filosofia deve considerare secondo il suo oggetto le realtà esaminate dalla scienza della natura e la scienza della natura stessa. Così, il rifiuto del fideismo in teologia è parallelo al rifiuto dell'acosmismo in filosofia, cioè della riduzione della filosofia al solo oggetto-uomo. Del resto la riduzione della teologia ai temi dell'antropologia è parte integrante della concezione protestante ed è indissolubile dal fideismo protestante (cfr. *Renovatio*, « Teologia naturale e religione », n. 4/1970, ottobre-dicembre, pp. 493-504).

Tresmontant, dunque, combatte una buona battaglia: e, non a caso, è impopolare tra i teologi e gli esegeti, i quali ritengono di avere il monopolio della sacra Scrittura.

Il nostro autore ha anche le doti dell'esposizione semplice e diretta: proprio il tipo di stile che conviene al carattere apologetico dei suoi scritti. In questo libro il Tresmontant sostiene che l'ateismo è una metafisica: e per di più una metafisica che non parte dall'esperienza. L'ateismo si fonda su un postulato: che il mondo sia l'Essere e che ne abbia perciò l'attributo fondamentale, cioè la necessità. Il mondo, dunque, non può cominciare, non può mutare, non può finire. Questo postulato è dato come tale, cioè come il fondamento stesso di ogni esercizio della razionalità.

Le cose nascono, sorgono, divengono, svaniscono. L'unica risposta possibile dell'ateismo è che ciò corrisponde all'apparenza. Ciò significa, appunto, praticare una radicale differenziazione del pensato dallo sperimentato. I dati del secondo sono sacrificati ai dati del primo.

Il Tresmontant indica due tipi di ateismo: quello che si fonda su un'immagine fissista del mondo e quello che si fonda su un'immagine dinamica. Il primo ha il suo fondamento compiuto in Parmenide e nella filosofia delle Grandi Upanishad, ed è stato formulato conseguentemente nella filosofia

moderna da Spinoza. Il secondo ha avuto, invece, la sua enunciazione nella filosofia presocratica in Eraclito e la sua formulazione moderna in Hegel. Nel primo caso, l'idea che i sensi ci ingannino è chiaramente formulata. I sensi ci dànno cose che divengono, e questo va contro il principio parmenideo, per cui ciò che esiste e si sperimenta è l'Essere. Se il mondo è l'Essere il mondo non diviene. Nel secondo caso, l'Essere è identificato al divenire. Ma, anche qui, non sfuggiamo la squalifica dell'esperienza ad apparenza.

Il processo teogonico, di cui Schelling ed Hegel ci hanno offerto il modello nel quadro della filosofia moderna, è assoluto in ogni momento. E' una « divina commedia », in quanto contiene sempre in se stessa le condizioni del suo lieto fine. In Schelling il principio di volontà non può scindersi nell'abisso divino dal principio del *Logos:* in Hegel lo Spirito riconosce il suo divenire come il suo essere, cioè la sua perfetta e costante identità in ogni suo momento. Possiamo, dunque, dire che il « ciò che diviene » non può essere riconosciuto né dalle filosofie moniste dell'essere né dalle filosofie moniste del divenire.

Questa è, in parole nostre, la sostanza della tesi del Tresmontant: l'ateismo è la peggior forma della metafisica, quella che disconosce l'esperienza. L'ateismo è il senso deteriore della metafisica.

Sulla base di questo principio, l'autore può scrivere la sua storia circa gli errori dei filosofi. Egli è spesso in grado di riprodurre delle pagine di autentica ironia oggettiva. Vale la pena di leggere le pagine di Engels. Contro la metafisica cristiana, Engels fa appello all'esperienza e alla scienza: ma quando l'esperienza e la scienza non sostengono più il dogma ateo, allora Engels arriva a scrivere che « la logica del pensiero ha dovuto in ogni tempo rimediare all'insufficienza della conoscenza ». Gli astronomi (nel caso specifico un gesuita, padre Secchi) prevedono la fine del sistema solare. Ci sono forze della natura capaci di combattere l'entropia? Certamente, afferma Engels, perché ciò va contro a un « principio che la scienza moderna ha dovuto ricevere dalla filosofia, cioè il principio della indistruttibilità del movimento... Un movimento che ha perduto la possibilità di trasformarsi nelle forme diverse che gli corrispondono possiede ancora la *dunamis,* ma non l'*energeia,* e per conseguenza esso è parzialmente distrutto: il che è impensabile » (p. 174). I dati della scienza vengono dunque assunti in un sistema che si fonda sul principio della eternità del divenire; quando questi dati non convengono più con il principio del sistema, essi vengono dichiarati impensabili: il che è un bel paradosso per un pensiero che si vuole realista e materialista.

Il pensiero ateo ha dovuto fare i conti con la scienza e quindi affrontare i problemi del carattere dinamico (genesi, mutamento, corruzione) della realtà.

Il Tresmontant distingue due varianti del pensiero ateo: una si preoccupa di spiegare l'esperienza che sostiene l'ilozoismo, una vita intrinseca alla materia, e si avvicina, dunque, alla tesi stoica dell'anima del mondo; l'altra invece un ateismo più vicino alla tradizione democriterea ed epicurea, che vede nell'universo solo movimenti di tipo meccanico.

A questo secondo tipo appartiene l'idea del caso come fondamento del mondo, sostenuta, recentemente, da Jacques Monod. Ad una tesi simile all'ilozoismo si sono invece avvicinati i materialisti francesi del secolo XVII, che hanno ammesso un germe presente nella materia, una « sensibilità » che induceva a compiere l'una o l'altra delle combinazioni possibili. Il Tresmontant fa notare al Monod che il caso può spiegare una deviazione, ma non una « crescita d'informazione », un aumento della vita. Sul piano statistico, ciò può dirsi infinitamente improbabile: sul piano logico costringe a spiegare il meno con il più, la complessificazione con la degradazione. Alle forme ilozoiste, egli oppone che esse introducono il concetto di sensi-

bilità in campi dove nessuna esperienza può riscontrarlo.

Il Tresmontant coglie così che ciò che più si oppone all'ateismo come postulato metafisico è proprio l'esperienza del « ciò che diviene ». Una novità è incompatibile con il principio stesso dell'ateismo che è l'identità semplice, sia nella forma della assoluta identità dell'essere che in quella del divenire. In ciò il Tresmontant rivela una precisa influenza bergsoniana: è il Bergson che nota la contrarietà tra l'entropia, cioè la decomplessificazione dell'energia con la complessificazione crescente delle forme viventi.

Nel suo libro sulle forme attuali di dimostrazione dell'esistenza di Dio, il Tresmontant ha insistito particolarmente su questo punto. L'antico argomento dell'ordine del mondo trova una nuova efficienza sottolineando questa divaricazione che all'interno della realtà esclude da ambedue i lati l'idea di un mondo senza principio o mutamento o fine. Da un lato, l'entropia indica la fine, ma indica anche il principio: se il mondo fosse da sempre, non esisterebbe più. E d'altro lato la vita indica una rottura in uno schema unitario e meccanico quale quello che la sola legge dell'entropia potrebbe offrire.

Il Tresmontant trova, dunque, che i problemi cosmologici implicano quelli ontologici per loro stessa natura: il passaggio, quindi, dal mondo al problema di Dio non avviene (come il fideismo da Pascal a Kierkegaard ritiene) mediante un salto: è possibile un passaggio nel quadro della continuità razionale. Una filosofia che abbandoni a priori questa possibilità è una filosofia tronca, fondata su una petizione di principio: perché assume l'agnosticismo circa il Dio personale prima di cercare di fondarlo razionalmente. Ma la filosofia moderna ha inventato l'ateismo acosmico. Ha escluso per principio dal suo orizzonte i problemi del mondo e ha chiuso il suo orizzonte nella interpretazione dei fenomeni intraumani: dalla fenomenologia della psiche a quella del linguaggio. A questo riguardo, il Tresmontant cita Sartre, mostrando che l'affermazione dell'irrazionalità del reale è per il filosofo francese un presupposto: il dato è contingente, dunque è irrazionale. Il mondo è perciò assurdo. L'acosmismo dei filosofi trova qui la sua più efficace espressione.

Di grande efficacia sono anche le pagine su F. Nietzsche. E' facilmente verificabile che Nietzsche ha un'idea contraffatta dal cristianesimo, l'idea che Dostoewskji espresse ne *L'idiota.* Nietzsche considera Gesù un'« idiota » (nel senso del rifiuto della conoscenza e della vita) e Dostoewskji il vero interprete di Gesù. Ma ciò è una perfetta falsificazione di Gesù e del cristianesimo. Tresmontant fa notare che le dottrine che Nietzsche condanna nel cristianesimo appartengono, invece, all'orfismo, cioè al culto dell'eroe positivo nietzschiano, Dionysos. Orfica è la concezione pessimistica sulla carne e sulla natura, mentre il cristianesimo è stato, contro lo gnosticismo ed il manicheismo, l'assertore della bontà della vita e della natura.

Il Tresmontant vede nel luteranesimo la causa di tutti i fraintendimenti sul cristianesimo che accadono nell'ambito della cultura tedesca: nella negazione della ragione compiuta da Lutero e nella sua concezione del rapporto tra peccato e natura sorge quell'immagine del cristianesimo (che si diffonderà anche tra cattolici) da cui nascono le reazioni al cristianesimo che si manifestano nel mondo moderno.

Meno organico e unitario è il capitolo sulle ragioni storiche dell'ateismo. Le critiche alla Chiesa sono imprecise, visto che il Tresmontant fa risalire alle eresie i fraintendimenti del cristianesimo che hanno condotto, in terra cristiana, all'ateismo. Sorprende anche l'elogio del modernismo, appena accennato, che richiederebbe un discorso ulteriore, certo non contenuto in tre righe. Del resto, il Tresmontant ricorda che le cause più vere dell'ateismo sono segrete perché radicate nel mistero della libertà umana.

G. B. B.

MARCEL CLÉMENT: « LE CHRIST ET LA REVOLUTION » - L'Escalade, Paris 1972, pp. 157.

La tradizione del *pamphlet* è sempre viva in Francia; solo che ora ha aggiustato il tiro su problemi di natura politico-religiosa. Il dibattito su cristianesimo e marxismo che in Italia ha animato una breve stagione culturale, una stagione sotto tono e con un risicato bilancio, ha invece trovato in Francia un luogo di risonanza più ampio che ha mobilitato finanche i vertici della cultura politica e religiosa. Certamente l'inesistenza in Francia di un partito politico di cattolici ed una realtà ideologicamente più mossa nei partiti di sinistra hanno favorito l'impegno culturale delle parti, che non rischiava, come sarebbe potuto accadere in Italia, di raccomandare un pratico contegno politico. Tuttavia non si può nemmeno dire che il dibattito abbia indirizzato la cultura verso nuove frontiere; in realtà esso ha strutture di pensiero e dietro l'apparente novità non è difficile scoprire i vecchi interessi politici. Alla lunga si doveva scendere dal piedistallo culturale, strumentalizzandolo, facendone un sostegno delle idee politiche. E' ciò che in pratica è puntualmente accaduto. Sicché, anche all'interno del mondo culturale cristiano, almeno in alcune sue non trascurabili frange, si è ripetuta la divisione, classica in politica, tra una destra ed una sinistra a dimostrazione della egemonia di una opzione politica che offre l'illusione di aver superato una posizione, con l'abbassarla.

Il libro di Marcel Clément si inscrive in questo contesto anche se i temi che tocca denotano una ambizione più alta; ma l'impressione complessiva è quella dello studioso che ha continuamente paura che il nuovo faccia capitolare l'insieme delle sue idee. Non che manchi nelle sue pagine il riflesso di una esigenza reale, quella di respingere l'equivalenza di cristianesimo e rivoluzione, ma il tipo di rapporto col quale si collega al cristianesimo appare più di ordine burocratico e formale che originato da una fede appassionata.

Il primo problema che l'autore affronta è quello di chiarire in che senso e in quale misura si può parlare di un messaggio sociale contenuto nel Vangelo. Innanzi tutto c'è la questione del metodo da impiegare. L'autore respinge come inaccettabile il metodo delle citazioni dei passi evangelici, perché esso distacca la citazione « de tout le développement progressif du message propre de Jésus... » (p. 20). Il metodo giusto, invece, secondo l'autore, consisterebbe nel « faire préceder toute exégèse et tout commentaire de citations évangéliques concernant les questions sociales, d'un examen de l'aspect progressif de la Révélation que Jésus est venu apporter à l'humanité » (p. 21). Questo metodo avrebbe un grosso vantaggio: quello di rendere palese l'autentico significato dell'insegnamento di Cristo. Non dunque le sue parole, i suoi atti è necessario siano conosciuti e studiati così come essi si presentano obbiettivamente, ma è la successione di essi che acquista valore profetico. « C'est cet ordre, plus encore que la matérialité des gestes ou des paroles, qui est prophétique » (p. 23). A quale esito conduca poi questa suprema chiave di interpretazione non ci è dato di afferrare con sicurezza; perché mentre su un punto l'autore sembra certissimo, quello cioè che la pedagogia di Cristo si muove da un significato visibile verso un significato spirituale (p. 30), poi il suo pensiero entra in crisi e dopo averci detto che « ...le Christ n'est pas venu d'abord pour renouveler la société historique » (p. 33) la sua intelligenza sembra piegarsi con riluttanza ad affermare infine che « si d'abord l'homme ne change pas dans son coeur, nulle reforme simplement de structure... ne résoudra la question sociale (p. 35). Ma l'autore non penetra nell'intimo di quest'ultima affermazione e non si avvia a svilupparla in modo vitale anzi

si allontana da essa quasi non avesse alcuna portata causativa sul piano della realtà storica. Infatti l'autore sostiene che ci sono tre significati della parola « libertà »; la libertà evangelica, la libertà naturale, la libertà rivoluzionaria.

In che consiste la libertà evangelica? Ecco le osservazioni dell'autore: « Par "libération" on désigne la libération de l'homme par Jésus-Christ... Les libérations de l'Ancient Testament n'en sont que des figures pédagogiques destinées à acheminer l'humanité d'une intelligence temporelle de libération politique (d'un peuple soumis à un autre) à l'intelligence spirituelle de la liberation du pêché... Cette libération est, en elle-meme, indépendante de la condition temporelle» (p. 52). E' qui che il pensiero dell'autore si affaccia più decisamente pur senza mai discendere da un piano di sorvegliata prudenza; dunque, in definitiva, l'insegnamento di Cristo viene ristretto al solo ambito dello spirituale e la libertà che ci è offerta dalla comunione con Lui attiene all'anima. Ma v'è un secondo significato della parola libertà che s'accorda col messaggio sociale contenuto nel Vangelo: « Par libération, on peut désigner la mise en oeuvre chrétienne de la doctrine sociale fondée sur le droit natural dans la vie temporelle, car l'Evangile contient un message social explicite: le second commandament fait, de l'amour fraternel dans la grace de Dieu, le lien social des communautés dans le Christ » (p. 53). Ma cosa significa questa serie di accostamenti se non una mancanza di fede nella efficacia storica del Vangelo che spinge verso un ripiegamento su una dottrina sociale fondata sul diritto naturale? Se la fecondità storica non è legata alla realtà umano-divina del Vangelo, come si può credere che lo sia ad una semplice realtà umana ancorché ancorata al magistero sociale della Chiesa?

Marcel Clément dimostra di non comprendere che il magistero sociale della Chiesa è strettamente orientato su una linea di difesa di fronte agli errori delle ideologie e non rappresenta un superamento delle ideologie medesime, ma una chiara denuncia dei punti in cui le ideologie violano la legge naturale. L'errore consiste nel considerare le formulazioni del magistero sociale della Chiesa come ideologia e ciò comporta il conferire ad esse quella staticità, quella fissità che ne fa un documento valido per ogni tempo. Se pensiamo, ad esempio, al concetto di proprietà privata quale è delineato nella *Rerum novarum* e quale invece risulta nella *Gaudium et spes*, rileviamo conclusioni diverse; ma non si deve pensare che, nel frattempo, sia mutato il pensiero della Chiesa ma che, da parte del magistero, è stata posta in luce di volta in volta quella verità che veniva calpestata. Ecco, dunque, che mentre il messaggio sociale del Vangelo è al di là di ogni possibile ideologia perché afferma la pienezza umana nella comunione divina, il magistero sociale della Chiesa risponde, da un piano di verità, alle mistificazioni del Vangelo compiute dalle ideologie; quindi risulta storicamente condizionato ad esse. Confondere il messaggio evangelico ed il magistero ecclesiastico in materia sociale significa fare del Vangelo la sentinella ad un mondo di valori e di istituzioni, giusti in un arco di storia, ma destinati al compimento, alla pienezza e dunque ad un superamento proprio alla luce di quel processo di divinizzazione dell'umano che è tutto profeticamente descritto nel Vangelo.

Ma non è questo, per la verità, l'errore dell'autore; esso consiste invece non nell'assegnare alla teandria, alla unione umano-divina, il potere di purificazione dell'anima, il potere di vincere l'assalto dei demoni, il potere di liberarsi da ogni schiavitù spirituale, ma non nel collegare il peccato alle istituzioni sociali, la grazia al loro deperimento. Non basta affermare « La justice extérieure doit etre une conséquence de la justice intérieure, non l'inverse » (p. 88); ed ancora: « La réconciliation de l'homme avec l'homme est la conséquence de la réconciliation de l'homme avec Dieu. Non l'inverse » (p. 89), quando questi assunti restano isolati e non orientano il pensiero del-

l'autore. Quello che egli rimprovera ai progressisti, di identificare il peccato con una struttura sociale ingiusta, è un errore del medesimo tipo in cui egli stesso incorre. Per entrambi non esiste relazione di causalità tra peccato e struttura sociale oppressiva.

L'autore infatti non ha quel senso dinamico del peccato, che non resta attaccato all'anima, ma che ha la capacità di incarnarsi, di essere presente nella storia in una istituzione sociale violenta. Come dice Péguy « il en est des péchés comme des automobiles. Ils circulent eux mêmes. Ils nous attendent, ils nous guettent aux-mêmes » (« Solvuntur objecta » in *Oeuvres en prose 1909-1914*, p. 822).

La causalità del peccato nella realtà sociale fa giustizia della considerazione della libertà evangelica come libertà puramente spirituale; infatti se la grazia ha una funzione soteriologica legata solo all'anima come può l'intera realtà umana disporsi sulla linea di una crescente integrazione nella integrità divina? Oppure dobbiamo seguire l'autore nel sostenere la possibilità della vigenza storica della libertà naturale e poi dire con lui: « Une telle libération est fragile... Mais elle fait confiance à l'homme, à chaque homme, la grace aidant, pour se perfectionner, exercer la miséricorde et mettre son espérance totale dans la seule vision béatifique, non dans une cité terrestre » (p. 54)? Le note pessimistiche sulla storia hanno sempre questa radice: il disprezza del corpo. L'autentica realtà umana è solo quella spirituale; solo lì l'uomo vince o perde la posta della salvezza. Se è così, allora la realtà storica non può redimersi, ma solo modificarsi nel meno peggio. La soluzione diventa un riscoperto equilibrio dei poteri; l'autore non trova di meglio. « La société contemporaine se définit, fondamentalement, à travers des rapports de pouvoirs... Le véritable probléme de la justice sociale... dépend des rapports de droit et de fait entre les trois pouvoirs (p. 141-42). Roba questa che ha la barba, anche se ora i tre poteri si chiamano potere « politico, economico, culturale ». Dalla mistica alla politica direbbe Péguy, il conturbante itinerario dell'autore: ciò che gli sta a cuore, combattere l'assurda identificazione di cristianesimo e rivoluzione, trova tutto il nostro consenso, ma non siamo disposti a pagare per questa battaglia, che non è solo culturale, il prezzo dell'autore. Perché mai accetteremo di relegare l'evento dell'incarnazione di Cristo nel « cantuccio molto piccolo e molto lontano del nostro mondo interiore » (Solovev: *Sulla Divinoumanità*, p. 61).

O. B.

GIUSEPPE MARAFINI: « LA TESTIMONIANZA CRISTIANA NELLA SOCIETA' SECOLARIZZATA » - Città Nuova, Roma 1972, pp. 218.

Un saggio sulla testimonianza cristiana vista nei suoi aspetti basilari della morale e delle virtù teologali in applicazione al nostro tempo è un tema non nuovo; ma in questo libro il problema viene trattato analizzando in profondità il fenomeno di due civiltà che si fronteggiano, cristiana e secolare, fenomeno che costituisce in definitiva la conflittualità culturale del mondo contemporaneo.

Diamo il merito all'autore di avere chiarito l'argomento senza timore di scandire con vigore gli aspetti più vivaci della situazione.

Ciò premesso, l'autore ritiene che chi è da questa parte deve anzitutto conformarsi al Vangelo senza cedere a lusinghe mondane e debolezze che possano far deviare dal sentiero tracciato dal Maestro. A maggior ragione in quanto il mondo è portato all'incredulità e vuole degli esempi: « il nostro tempo non crede alle parole, ma ai fatti; non s'incanta di fronte a una bella facciata, ma va a vedere che cosa ci sta dietro » (p. 35).

Una testimonianza di fede che sappia evitare di scendere nella polemica, che proponga e non imponga, che si esplichi con atteggiamento tollerante e fraterno è la sola che possa essere accettata dalla società secolarizzata, secondo le constatazioni dell'autore, per il quale « il mondo contemporaneo ha preso coscienza della propria autonomia e ha tagliato i ponti con la Chiesa e la religione sia nella teoria che nella prassi » (p. 39).

Nella società secolarizzata tutte le istanze si limitano a risultati contingenti arrivando perfino a ipotizzare un cristianesimo senza religione, riducendolo a un fatto sociale. Abbiamo così un « umanesimo orizzontale e immanentistico » laddove « la visione cristiana del mondo supera l'orizzonte del tempo e dello spazio e include una componente verticale » (p. 44). Generando un processo involutivo attorno all'uomo, oggetto della sua cultura, la secolarizzazione è giunta ad organizzare la società e a manipolarizzare artificialmente l'uomo stesso costringendolo alla schiavitù dell'automatismo. « Cosa c'è di più secolarizzato di una fabbrica industriale, dove vige l'unica legge dei ritmi di lavoro e dell'indice di produzione e dove l'operaio, per sfuggire alla disumanizzazione, si fa ribelle, spregiudicato e rivoluzionario? » (p. 53) osserva giustamente l'autore. Ma affinché la gente prenda coscienza della situazione deve essere informata ed educata, soprattutto i giovani, in modo da poter reagire ai condizionamenti: questa e non altra è la testimonianza dei laici cui si riferisce il concilio e che, secondo i disegni divini, è la « testimonianza innestata nella realtà temporale » (p. 56). L'affrancamento dalla schiavitù temporale e dal processo disgregativo della secolarizzazione viene infatti dalla fede in Dio, l'unica che « rende l'uomo padrone di se stesso e libero di fronte al mondo » (p. 65) in quanto si combina armoniosamente con le aspirazioni più alte dell'uomo, contrariamente all'opinione comune che la religione sarebbe un freno e un impedimento alla soluzione dei suoi problemi spirituali e materiali.

A questo punto si inserisce automaticamente la testimonianza della speranza, protesa in un futuro di resurrezione che mette nella giusta prospettiva la vanità di una realtà soltanto terrena. Una speranza che rifiuta di scendere a compromessi con la coscienza, che contesta il mondo presente « perché non lo trova mai rispondente ai valori di cui essa è portatrice » (p. 116).

Una Chiesa che dovesse svolgere il compito limitato di assistente spirituale di una società malata e disorientata rinuncerebbe, infatti, alla sua missione evangelica e salvifica. Ciò è tanto più importante in quanto è difficilmente riscontrabile la carità cristiana nella città secolare, che sembra rifiutare di proposito l'intervento morale e l'impegno politico-sociale della Chiesa.

Nel conseguente appello alla collaborazione generale per creare una convivenza giusta a da tutti accettabile, l'autore scrive le sue pagine più convincenti e illuminate. Soltanto la carità cristiana, sostiene l'autore, è il veicolo che « aiuta a sostituire alla lotta di classe e alla conflittualità permanente, che avvelenano il mondo operaio, la collaborazione e la corresponsabilità, per le quali il datore di lavoro vede nell'operaio un suo pari, un uomo degno del suo massimo rispetto, un fratello cui servire e non di cui servirsi; e l'operaio vede nel datore di lavoro non uno sfruttatore ma un fattore indispensabile dell'iniziativa privata e della produzione, anche lui con le sue responsabilità, i suoi rischi e i suoi diritti, col quale è possibile entrare in dialogo per far valere le proprie legittime rivendicazioni » (pp. 154-155). Per questo motivo spetta alla Chiesa un compito aperto e impegnativo, talvolta contestatore, nella dinamica dei problemi sociali ed evolutivi, con la consapevolezza dei sacrifici e delle scelte implicite negli alti fini della salvezza e del perfezionamento individuale. Una testimonianza totale, in definitiva, dei valori divini e soprannaturali in pieno accordo con i valori naturali e umani.

F. G.

PAUL TILLICH: « LA NAISSANCE DE L'ESPRIT MODERNE ET LA THÉLOGIE PROTESTANTE » - Traduction de l'americain par Ch. Aubert et B. Ganeau, Cerf, Paris 1972, pp. 311.

Il titolo americano di quest'opera è diverso ed è più significativo. Esso dice: « *Perspectives on 19th and 20th Century Protestant Theology* ». Sotto questo titolo viene trattato il pensiero filosofico, da Kant a Nietzsche.

Con ciò Tillich sottolinea il carattere teologico del pensiero filosofico tedesco e il suo carattere di interiorità alla teologia protestante. Per altro verso, egli sottolinea la necessità della filosofia, cioè della comprensione razionale del mondo, alla teologia stessa. Una distinzione anzi di filosofia e di teologia non sembrerebbe avere qui senso. Le figure teologiche sono anche figure filosofiche perché hanno come termine di riferimento la realtà ultima e profonda. Non ci pare perciò esatto il titolo della traduzione francese, perché distingue ciò che per Tillich è rigorosamente unito. Lo schema offerto da Paul Tillich è costruito su tre momenti storici dello sviluppo della teologia protestante. Il primo momento è determinato dalla ortodossia e dal pietismo. Il protestantesimo ortodosso, legato ancora alla teologia medievale, informato alla sintesi dei riformatori, mantiene ancora il carattere di una teologia all'interno di una *regula fidei* (donde il nome di ortodosso): per questo la sua struttura ricalca sensibilmente la struttura della teologia medioevale, continuatasi poi nel cattolicesimo. E' nei presenti tempi quasi oggettiva ironia leggere in questo libro come elogio degli autori del primo secolo protestante la loro conoscenza della teologia scolastica: e persino l'asserzione che, a eguale livello di erudizione, i teologi cattolici sono manifestamente superiori ai teologici protestanti per la loro eccellente conoscenza del latino: essi sono così capaci di formulare le dottrine classiche del cristianesimo in una lingua che risale, nel suo uso teologico, al secondo secolo.

L'ortodossia protestante viene posta in crisi dal pietismo che abbandona l'uso della teologia nell'esperienza cristiana, la sostituisce un fondamentalismo biblico e l'affermazione del valore decisivo dell'esperienza spirituale. Il Tillich non apprezza il carattere antiteologico del pietismo, ma apprezza il suo carattere mistico, perché egli, come è noto, fonda la teologia sul principio opposto a quello di Barth, e cioè sottolinea l'immanenza dell'infinito nel finito, del divino nell'umano, anche in termini di conoscenza. Il secondo momento è visto dal Tillich nell'avvento del razionalismo. Per il Tillich « i princìpi di ragione nascono da un'esperienza estatica originale che è sorgente d'intuizione. Quando i princìpi della ragione si sviluppano in noi, l'estasi originale che ne sta alla base può attenuarsi e lo Spirito può diventare ragione, nel senso più largo di questo concetto » (p. 31). Perciò non è la mistica a opporsi all'uso della ragione bensì « la teologia della Parola, compresa come un'autorità che viene dall'esterno, e a cui noi ci sottomettiamo, accettando la sua dottrina ed i suoi comandamenti morali » (p. 31). E' la posizione dell'ortodossia, ma è in particolare la posizione di Barth.

Il secondo periodo della teologia protestante che Tillich esamina ha il suo vertice nelle sintesi di Schleiermacher e di Hegel. In questi due pensatori e nella loro grande sintesi tra tradizione protestante ed illuminismo Tillich vede riflesse la sua stessa intenzione teologica. In particolare, egli vede il principio di immanenza dell'infinito nel finito e del finito nell'infinito (il principio di Nicola da Cusa) affermato da Schleiermacher. Per Schleiermacher « la salvezza è la presenza di Dio nell'uomo, nella coscienza umana in cui tutte le relazioni sono determinate da questa presenza » (p. 142). In questo mondo è espressa la sintesi tra l'esercizio della razionalità e quello della mistica: la Chiesa è definita in termini di coscienza

come la comunità in cui tale coscienza di Dio è una forza determinante. Anche la tendenza, propria a Schleiermacher, a non parlare della personalità di Dio e ad esprimere invece il divino in termini di spirito corrisponde al pensiero di Tillich.

Per l'autore, il sistema hegeliano, di cui apprezza numerosi aspetti, è frutto di *hybris:* il filosofo si colloca sul trono di Dio, esprime tutte le ragioni del provvedere divino che imprime ordine alla realtà umana. Ma egli ha parole di approvazione per la cristologia hegeliana che considera più vicina alla concezione di Paolo e della Chiesa primitiva di quella dei pietisti e della loro concezione ingenua del rapporto con Gesù. Egli vede nella cristologia hegeliana, per cui Gesù è l'automanifestazione dello spirito assoluto, l'espressione della linea di pensiero del Cusano (l'interiorità reciproca di finito e di infinito) a cui il Tillich aderisce.

Dal punto di vista della filosofia religiosa, dietro Schleiermacher vi è Kant, dietro Hegel Spinoza. Nell'un caso si afferma la radicale diversità del finito dall'infinito, nel secondo caso si asserisce la loro identità. Schleiermacher ed Hegel hanno tentato così una sintesi religiosa e teologica della tradizione con il razionalismo e l'illuminismo.

Ma ora, questo è il terzo momento, la sintesi si disgrega. Il processo della disgregazione delle grandi sintesi verso filosofie di carattere problematico (che il Tillich esprime anche come passaggio dall'essenzialismo all'esistenzialismo) si manifesta in Schelling.

Schelling passa dalla filosofia dell'identità a una filosofia della libertà. Vi passa mediante il mito di una caduta trascendente, cioè di una dialettica interna all'abisso divino, dentro cui lottano il principio oscuro, cioè il principio di volontà che si può contraddire, e d'altro lato il principio del *logos,* il principio di luce. Il principio di volontà si stacca da quello della luce nell'uomo e si manifesta libero nell'uomo come potenza di peccato. In Dio i principi sono perpetuamente uniti, anche se la volontà divina può contraddirsi: tuttavia i tre principi divini (la profondità abissale: lo sviluppo prerazionale della volontà: il principio del *logos* o della luce) non sono scindibili. La loro unità è ciò che Schelling chiama spirito. Tillich attribuisce così a Schelling la scoperta dell'incosciente e del profondo, che troveranno poi la loro applicazione terapeutica in Freud. Sulla linea di Schelling egli vede Kierkegaard. Anche in Kierkegaard il peccato originale è visto come la necessaria caduta dell'uomo, il suo uscire dall'incoscienza per raggiungere la coscienza.

Kierkegaard, Marx e Nietzsche vengono considerati come il momento critico della grande sintesi teologica hegeliana e perciò teologi essi stessi. Barth ha visto in Feuerbach il maggior teologo neoprotestante del secolo scorso: Tillich vede invece in Marx « uno dei maggiori teologi dopo la riforma » (p. 227). In tutti questi pensatori la storia sfugge a una dimensione empirica ma è sottesa da una realtà diversa e superiore. L'elemento teologico sussiste appunto in questa irriducibilità all'individuale, al casuale, all'empirico, nella ricerca di un *telos* che dà il suo senso alla realtà empirica, non a partire da essa, ma da sé. Questo *telos* è l'elemento teologico dei momenti di negazione e di critica che si sono sviluppati dalla crisi della grande sintesi hegeliana.

Tillich torna alla fine a parlare dei teologi: Kahler, Harnack, Troeltsch, Barth ritornano entro i confini empirici ed immediati della teologia protestante. ma in quel momento cade anche il suo interesse. Il vero dibattito teologico si è svolto in un quadro apparentemente filosofico: il segno dello spirito ha abbandonato la teologia protestante, o almeno i teologi professionali. Il Tillich ha cercato di elaborare una teologia che possa valere come interpretazione dell'Assoluto nella vita umana. Si è perciò collegato fuori del mondo dei teologi professionali e ha rappresentato, nel mondo protestante di lingua tedesca, la diretta antitesi di Barth. Ciò spiega perché egli ci abbia dato una storia della fi-

losofia così suggestiva. Il suo è un discorso non conchiuso. In realtà, il libro, che si svolge come una storia che rivela un disegno, perde questo carattere non appena si giunge, in conclusione, al mondo dei teologi. A questo punto la sintesi cede all'informazione. L'ultimo teologo che interessa il Tillich è Nietzsche. E' notevole che egli abbia escluso da questo discorso Heidegger: ma egli lo considera ateo, e quindi fuori della dimensione dell'assoluto. Nei termini di Tillich, vuol dire che nella filosofia heideggeiana l'assoluto non è riconosciuto, mentre lo è nel pensiero marxiano. La svalorizzazione teologica dei teologi di professione risponde a un pensiero del Tillich che si fonda sul suo sistema teologico. E' tuttavia una idea stimolante. Quando i teologi diventano subalterni agli esegeti, ai filologi e agli storiografi, come è accaduto ai teologi protestanti a partire dal secolo scorso, allora *actum est* della creatività teologica.

G. B. B.

HANNAH ARENDT: « LA CRISE DE LA CULTURE » (Huit exercises de pensée politique) - Traduit de l'anglais par P. Lévy, Gallimard, Paris 1972, pp. 380.

Il significato unitario di questi saggi, scritti in un arco di tempo ventennale, è, come indica il sottotitolo, quello di mostrare il significato del pensiero politico attraverso il suo « esercizio ». La Arendt ha il senso di tutte le difficoltà che, oggi, si frappongono a tale esercizio. Filosofia, cristianesimo, sociologia, scienza, tecnologia, arte vengono viste di volta in volta come momenti negatori e sopraffatori di questa particolare esperienza, la politica, che sgorga «dalla gioia e dalla soddisfazione che nascono dal fatto di essere in compagnia dei nostri simili, di agire insieme e di apparire in pubblico, di inserirci nel mondo attraverso la parola e attraverso l'azione, di acquisire e di sostenere così la nostra identità personale e di iniziare qualcosa di interamente nuovo» (p. 336).

Il modello della politica non può essere, però, colto nel presente: è il passato greco, e in particolare il passato romano, che ci offrono il modello della politica. E' soprattutto al modello romano che la Arendt si riferisce quando parla di autorità ed è al modello romano e a quello greco insieme che essa si riferisce quando parla di libertà.

L'autorità è qualcosa di diverso dal potere: *potestas in populo, auctoritas in Senatu*. Il Senato è il punto di contatto con la tradizione, il veicolo della tradizione stessa: la decisione del popolo è così garantita dall'autenticità della identificazione senatoria, come conforme alla fondazione e alla radice di Roma.

Religione, tradizione, autorità si tengono reciprocamente come parti di un'unica visione del mondo, la visione romana del mondo.

La fondazione dell'autorità si è trasmessa al mondo occidentale mediante la Chiesa di Roma, che ha introdotto nel cristianesimo la struttura essenziale della visione romana facendo della morte e della resurrezione di Cristo un atto di fondazione, quindi il veicolo di una tradizione e il fondamento di una autorità. Nel mondo moderno non è stato possibile ripetere questa esperienza. Il tentativo è stato fatto dalle grandi rivoluzioni: americana, francese, russa. Esse sono state delle fondazioni da cui doveva nascere un'autorità, un principio cioè che poteva imporsi senza disporre di una forza militare come non ne disponeva il Senato romano né il pontificato romano nell'epoca cristiana. Ma nessuna delle grandi rivoluzioni è riuscita a creare un'*auctoritas*. Ciascuna di esse ha finito per dar vita soltanto a dei poteri.

La libertà stessa è vista come il potere di fondazione. L'atto di fondazio-

ne va contro il flusso abituale delle cose degli uomini, così come l'azione umana va contro il corso abituale delle cose della natura: è un nuovo principio. La libertà è la facoltà di poter iniziare, cioè di poter fondare una comunità e una tradizione. Di questa concezione della libertà, la Arendt trova paradossalmente l'espressione in Agostino, che parla qui non come cristiano, ma come il maggior filosofo della romanità: « *Initium ut esset, creatus est homo, antequam nemo fuit* ». Diciamo paradossalmente, perché la Arendt oppone vigorosamente la libertà greco-romana, vista come libertà dell'azione, alla libertà cristiana, la libertà teorizzata da Paolo ed Agostino, che è libertà della volontà. E' nella scelta interiore che risiede la libertà dei cristiani, è nell'azione esteriore che risiede la libertà dei greci e dei romani. La norma cristiana della libertà è la vittoria della volontà su ogni contenuto determinato e finito, in ragione della dimensione trascendente riconosciuta all'uomo.

L'autrice è fuori da questa prospettiva. Vi vede, tra l'altro, il fondamento della concezione moderna della libertà come sovranità, che significa la perdita del carattere comunitario, organico, vitale della libertà degli antichi. Per questo è per lei paradossale di trovare la perfetta formula del concetto antico di libertà in quell'autore che ha costruito la più compiuta teoria del concetto cristiano di libertà.

L'affermazione cristiana del carattere trascendente dell'uomo per rispetto al mondo è per la Arendt un momento di crisi della dimensione politica, che è invece una dimensione di unità dell'uomo con il mondo. Da questo punto di vista, essa è portata a porre Platone fuori dal mondo antico e ad avvicinarlo di fatto al cristianesimo.

Il carattere proprio della visione dell'Arendt appare nella premessa del libro e nel secondo saggio, che ha per oggetto la storia. E' il tema svolto nell'introduzione che dà il titolo all'originale inglese *Between past and future.* L'uomo, ci dice la Arendt, è chiuso tra il passato ed il futuro e non può trascendere le dimensioni del tempo. Ma la breccia tra passato e futuro è proprio lo spazio dell'uomo, lo spazio in cui egli può distinguersi dalle due morse del tempo e andare oltre esse, cioè pensarle. L'uomo è un essere non temporale, ma condizionato dal tempo. Per questo le sue attività sono tutte sopratemporali, come direzione, ma sempre relative e condizionate dal tempo.

Per i greci, l'unica realtà mortale è l'uomo; la natura invece è immortale. E un rapporto opposto a quello annunciato poi dal cristianesimo. Mediante la storiografia quello che è proprio dell'uomo, il dire grandi parole e il fare grandi cose, la parola e l'azione, possono essere sottratti alla mortalità e partecipare all'immortalità delle cose della natura. Le parole e le azioni perdono il loro carattere contrapposto e appaiono in una concreta e però universale umanità. Omero canta non solo Achille e i greci, ma anche Ettore e i troiani. Il raccontare supera le tensioni del tempo e raggiunge l'unità e la pace della natura che trascende i contrasti. A un livello ulteriore del mondo greco, Tucidide esprime l'esperienza della città ateniese, abituata all'uso molteplice della parola e all'eguale grado persuasivo di tesi contrarie, ponendo discorsi persuasivi, opinioni diverse eppure egualmente convincenti in bocca a personaggi che si combattono. In questo modo si ha il trascendimento che è proprio della politica e della storia: il trascendimento nella parola; che porta oltre la morsa del passato e del futuro ciò che è accaduto, facendo della sottile breccia in cui sta ogni uomo il mezzo di comunicazione con gli uomini che non partecipano al suo tempo e al suo spazio. Questa concezione della storia illustra il senso che l'Arendt dà alla politica: la dimensione in cui l'uomo, nell'unità con gli altri, si pone al di sopra della necessità, in particolare di quella temporale, e comunica mediante azioni e parole che lo portano oltre le morse del tempo.

Il mondo greco-romano accetta i suoi limiti, è fuori della *hybris* moderna.

Il mondo moderno è visto dalla Arendt attraverso l'esperienza dei totalitarismi. I totalitarismi nascono da una visione del mondo come meramente contingente e come dominabile in modo assoluto dall'uomo. Qualunque follia o menzogna può produrre effetti e diventare « vera » in quanto reale, cioè in quanto parte del mondo. L'esperienza che l'uomo prende a modello in questa congiuntura non è la politica, ma la fabbricazione. Ciò appare chiaro in Marx; per cui il mondo nuovo appare fabbricabile. Storia e fabbricazione vengono confuse dal pensiero marxiano; ciò che è oggetto di memoria e di contemplazione (la storia) appare come plasmabile e fabbricabile dall'uomo. L'uomo fabbrica la società dell'avvenire. Il pensare la realtà come fabbricabile dall'uomo è una rottura del mondo come condizione e limite dell'uomo, toglie il mondo dalla vita dell'uomo: « Una società di massa non è altro che questa specie di vita organizzata che si stabilisce automaticamente tra gli esseri umani quando questi conservano dei rapporti tra loro ma hanno perduto il mondo che era comune a tutti » (p. 120). La Arendt è polemica verso tutte le manifestazioni della volontà umana di trascendere il limite, anche verso l'arte e la scienza.

L'autore dedica un saggio interessante (quello che dà il titolo alla versione francese) al carattere politico del gusto, e anzi al suo valore oggettivo e comune. L'opera d'arte è vissuta dall'artista in chiave di fabbricazione: essa deve essere però giudicata in un modo diverso da come è stata prodotta, da una valutazione globale e « prudenziale » dell'opera, una valutazione che è appartenente alla dimensione propria della convivenza umana. E poiché politica è questa convivenza nella sua cosciente maturità, il gusto non è un fatto soggettivo, ma un fatto politico.

Così anche il sottile individualismo estetico viene criticato con un riferimento a Pericle e l'opera d'arte costretta al legittimo paragone del gusto, ricondotta cioè, anch'essa, alla città. Ma ciò che ha materialmente trasceso il mondo sono la scienza e la tecnologia moderne. Il principio di indeterminazione e la fisica dei quanti hanno tolto oggettività al mondo e hanno subordinato alla scelta dell'uomo la stessa conoscenza del reale. La scienza, da Galileo a Newton, ha sempre pensato in dimensione d'universo e non di terra.

Qui tuttavia la tecnologia si incontra con il mondo presente nell'uomo, cioè con i limiti del corpo umano, a cominciare dalla sua temporalità e mortalità. La *hybris* scientifico-tecnologica ha trovato il punto extraterrestre per sollevare il mondo, perché essa non considera più la terra ma l'universo. Ma essa non potrà che essere ricondotta ai suoi limiti terrestri ed umani. La Arendt nel suo ultimo saggio invoca un nuovo geocentrismo ed un nuovo antropocentrismo.

Questo libro è ricchissimo di note e di osservazioni particolari e non può essere giudicato solo come insieme. Vorremmo solo dire che rappresenta un esempio di quella perfetta rottura tra umanesimo e progressismo che è ormai in atto da molti anni e che ha raggiunto ora le sue forme maggiori nell'allarme ecologico. A questo si sostituisce un vincolo diretto con l'antichità classica, saltando oltre il cristianesimo.

G. B. B.

SIMEON LE NOUVEAU THEOLOGIEN: « HYMNES » - Texte critique par J. Koder, traduction et notes par L. Neyrand, tome II, Cerf, Paris 1971, pp. 493.

Il tema liturgico che Simeone tratta in questi inni è sempre il tema della sperimentabilità della divinizzazione. Dio è inaccessibile alla ragione per natura, ma si comunica all'uomo per grazia.

Questo processo di comunicazione del divino all'uomo è un processo reale, rende l'uomo come « doppio », perché una nuova realtà, la realtà divina, si unisce a lui e lo trasforma. Acquistando ciò che è proprio della natura divina, divenendo luce nella luce l'uomo non cessa di rimanere uomo, così come Dio non cessa di essere Dio divenendo uomo. Questo processo è un processo misterioso, ineffabile come Dio è ineffabile. Tuttavia ciò non significa che tale processo di divinizzazione non sia sperimentabile, non sia oggetto di coscienza. Dio nel diventare nostra realtà diviene anche per noi nostro oggetto, si offre a noi come termine di contemplazione.

Simeone non ha la dottrina del lume di gloria: Dio diviene nella sua realtà nostro oggetto sin da ora. Questo oggettivarsi alla mente, che può così vedere la Trinità, al di là di ogni possibile dominazione e prensione su di essa, è la stessa realtà del processo di divinizzazione. Alla elevazione dell'essere umano all'essere divino, corrisponde l'elevazione della coscienza e della conoscenza umana all'ordine divino. Il « vedere » in questa vita Dio è il principio della visione nella vita futura, che è così iscritta nel puro ordine di continuità con questa vita (Inno 365 seg.). Ciò che distingue questa vita dall'altra sembra soprattutto il fatto che la coscienza può perdere la visione divina a causa stessa del suo desiderio. Se il mistico desidera possessivamente l'oggetto della sua gioia, finisce con il perderlo. Esso lo abbandona. Improvvisamente egli si ritrova solo con il suo desiderio. Dio non è oggetto di dominio o di possesso ma solo di unione. L'imperfezione di questa vita può trascinare con sé l'ammissibilità della luce intramontabile.

Per Simeone dunque la divinizzazione non è possibile senza la coscienza della divinizzazione: ma tale coscienza deve essere come desoggettivata. Il processo reale di divinizzazione deve estinguere la concupiscenza spirituale. Simeone descrive più volte la sua esperienza: essa è indicata in termini di « visione » e di contemplazione da parte del soggetto, di luce, di fuoco e di bellezza da parte dell'oggetto.

Simeone, naturalmente, usa anche il termine « amore ». Ma usa meno questo termine, che è il termine di una passione, perché egli vuole soprattutto escludere il desiderio nella esperienza delle cose divine. Si tratta dunque di un'esperienza oggettiva, fondata sulla esaltazione della potenza contemplativa della bellezza.

La visione ha per oggetto la Trinità stessa. Tuttavia il termine di mediazione verso il soggetto è fornito dal Cristo e dallo Spirito Santo che sono le potenze divine di unione. In questi inni si parla in particolar modo dello Spirito Santo, come colui di cui si partecipa (cioè dell'autore del processo di divinizzazione).

La grazia della divinizzazione è data a coloro che la cercano. Simeone vede nel timore la condizione di chi ricerca. Il timore è l'albero su cui fiorisce il frutto dell'amore, dice nell'inno XVII: tuttavia l'albero svanisce non appena il frutto è maturo. La carità butta via il timore. Così la ricerca è una condizione del dono, ma non ha nulla a che fare con il dono stesso. Il dono trascende interamente colui che lo riceve, la purificazione è una condizione dell'accoglimento, non è una componente del dono. E così l'umiltà è la condizione del ricevere, non la misura del donare. A ciascuno il dono di Dio è dato secondo una misura, ma non sembra che questa misura sia una misura dell'uomo: essa è la misura di Dio stesso. Non esiste, nel mondo della divinizzazione, giustizia distributiva. Simeone afferma che la visione di Dio è data a ciascuno secondo un modo che gli corrisponda, cioè personalmente, ma non che la misura del dono sia data dalla misura del timore o della ricerca. Le due cose, l'azione umana e il dono di Dio, sono co-necessarie, ma la prima non è la misura della seconda, né la seconda la misura della prima. Il dono non misura la ricerca, in nessun modo, così come non ne è misurato. Esso la trascende semplicemente. Simeone è talmente convinto di questo che nel suo caso

personale non assegna nessuna personale ricerca quale condizione del dono di Dio. Egli si attribuisce tutti i peccati. Gli scoliasti hanno colmato di note interpretative i margini di questi brani di Simeone che vedono il monaco accusarsi di tutti i peccati: e sottolineano che egli parla per umiltà. Ma la dottrina che Simeone enuncia qui, in questo velo che è la sua confessione, è proprio quella della assoluta gratuitità del dono. Dio non misura neanche dal pentimento. Si manifesta prima. Lo Jeremias ha sostenuto nella sua « Teologia del Nuovo Testamento » (cfr. *Renovatio*, gennaio 1972, pp. 104-107). che il perdonare prima del pentimento è una caratteristica della posizione di Gesù rispetto a quella del Battista e dei profeti. Simeone sottolinea quest'aspetto della buona novella.

Il dono di Dio si manifesta prima della conversione umana, ed è anzi la causa di questa conversione. L'uomo non deve però impossessarsi del dono di Dio, e per questo la penitenza custodisce la sua umiltà. In colui cui il dono di Dio si manifesta come una novità radicale, non ci può essere ancora la tendenza al possesso e al dominio. La grazia di conversione è una grazia che non chiede nulla all'uomo, se non di subire l'intervento divino; richiede solo l'accettazione. Ma la crescita dell'uomo in Dio esige che l'uomo non voglia impossessarsi della gloria di Dio come di un suo attributo e richiede perciò l'umiltà, il timore e la penitenza. Simeone enuncia, con chiarezza, la seconda parte di questa dottrina, che è più consueta, ma esemplifica in se stesso la gratuità radicale del dono di Dio. Dopo la sua conversione, egli dovrà subire il « cercare » e il « trovare » che sono propri della esperienza mistica. Il «nuovo teologo», che è così sensibile alla dimensione coscienziale della divinizzazione, ci descriverà la sua esperienza mistica, anche se non in modo classificatorio e analitico come farà la tradizione mistica successiva alla scolastica.

Tuttavia è di sé, di ciò che gli è accaduto, di ciò che attende che egli parlerà. E' ben difficile includere Simeone in una tradizione culturale. Egli è un uomo che inizia una tradizione: così la dottrina della sperimentabilità della divinizzazione diverrà dopo Simeone la caratteristica di tutta una corrente spirituale bizantina. Ma né i procedimenti iterativi e meccanici degli esichiasti né la dottrina palamita della distinzione reale tra essenza ed energie si trova in Simeone. Possiamo dire che, anzi, le sue formule ricordano la tradizione latina: per esempio, la distinzione tomista tra il vedere e il comprendere l'essenza divina è qui chiaramente enunciata (Inno XXIII, 291).

Se alla mistica bizantina e russa è giunta l'idea di Simeone sulla sperimentabilità della divinizzazione, essa è stata tuttavia accolta pagando un prezzo alla teologia apofatica. La sintesi tra la dottrina di Simeone e la forma tradizionale dell'apofatismo è data dal palamismo. Simeone non è un figlio spirituale dello pseudo-Dionigi, anche se lo è il suo biografo Niceta. Per Simeone la natura divina è oltre la parola umana: ma per grazia essa si unisce all'uomo e la coscienza dell'uomo registra l'effusione di Dio in lui e la trasformazione di sé in Dio. In questi *inni* più volte la comunicazione divina viene vista come un superamento di quelli che sono i naturali rapporti di diversità tra l'uomo e Dio. La buona novella consiste appunto nel fatto che Dio possa comunicarsi *tutto*, è che vi sia dunque una possibilità ulteriore alla semplice distinzione tra Creatore e creatura, quella apputo di una comunicazione che supera e conserva le differenze. E' il mistero di questa comunicazione l'oggetto della attenzione di Simeone, il centro del suo discorso e della sua meraviglia, la fonte della sua contemplazione: la divinizzazione dell'uomo, l'umanizzazione di Dio. In questo orizzonte la teologia apofatica non è negata ma è conservata e superata. Dio e l'uomo sono altro per natura, una sola cosa per grazia: « per natura sono uomo, per grazia sono Dio » afferma Simeone (Inno XXX, 457).

L'apofatismo non è più il vertice della teologia, come nella tradizione

dello pseudo Dionigi, rielaborata da Gregorio Palamas. Simeone è una figura universale che non appartiene a nessuna epoca e a nessuna cultura particolare. Ricercare le sue fonti è una fatica vana, perché egli ci confronta con una intuizione e con un approfondimento originali anche se radicati nella tradizione. La stessa cosa accade per un'altra mistica, la cui dottrina dell'amore misericordioso ci è tornata spesso alla mente leggendo le opere del Nuovo Teologo: Teresa del Bambino Gesù. La dottrina teresiana sulla posizione privilegiata del peccatore dal punto di vista cristiano viene subito alla mente leggendo questo mistico bizantino diviso dalla santa di Lisieux da un millennio di vita cristiana e di storia umana. Ci sono dei santi per cui la storia non conta, tanto Dio è stato il loro esclusivo maestro.

G. B. B.

LUCIO LOMBARDO RADICE: « GLI ACCUSATI » (Franz Kafka, Michail Bulgakov, Aleksandr Solzenitsyn, Milan Kundera) - De Donato, Bari 1972, pp. 413.

Per « accusati » qui si intende coloro che denunciano chi dovrebbe essere responsabile delle storture della società, cioè l'autorità al potere: una situazione che per l'autore è moralmente reversibile contro chi accusa nel caso specifico la classe dirigente nei paesi dell'est europeo.

I criteri, i princìpi di valutazione per cui l'autore arriva a questa conclusione provengono dal suo definirsi marxista e, nello stesso tempo, critico del comunismo nelle sue applicazioni pratiche. In questo senso, egli avverte la necessità di cambiamenti nella struttura della piramide social-comunista e la necessità di metterne in discussione gli idoli e il terreno su cui poggiano, in nome di un giudizio che non si sottrae alla responsabilità di difendere i valori di giustizia nei confronti della conflittualità tra potere e cittadini.

Così, il Radice, pur rimanendo fedele alla ideologia marxista, auspica un sistema sociale riveduto e corretto, sia pure attraverso riforme graduali, nelle sue strutture e nei suoi ordinamenti. Quindi, cogliendo lo spunto di un'analisi non soltanto letteraria di quattro scrittori censurati dalle forze al potere (Kafka, Bulgakov, Solzenitsyn e Kundera) sente il bisogno di riscattare la concezione del cittadino dalla sua collocazione di semplice ingranaggio della macchina statale, destinato, cioè, ad eseguire ordini sotto la duplice sollecitazione di presunti incentivi ideologici e di concrete sanzioni disciplinari. In primo luogo, il Radice rivaluta la sfera sentimentale-emotiva del cittadino, mossa nel contempo dal suo bisogno di appartenenza e di approvazione sociale, compressa fra gli squilibri e le contraddizioni insite nei piani di interazione della società socialista. Perciò, come comunista, rinuncia ai modelli ottimali presentati da uno stato burocratico in crisi nell'esercizio di un ruolo autoritario, come è appunto il caso dei paesi dell'est europeo.

Il primo scrittore-simbolo ad essere analizzato è Franz Kafka, di cui viene anzitutto ripreso il motivo della « fuga dalle porte » della legge *(Il Processo)* e il « costante sentimento di angoscia di fronte all'idea della successione senza fine » (p. 15) in un mondo dove le impalcature burocratiche si interpongono costantemente fra l'uomo e i suoi diritti umani. In questa « angoscia dell'infinito assommata alla angoscia della immobilità, della ripetizione indefinita dell'identico » (p. 16), consiste infatti la tipica polivalenza di Kafka, espressa con vigore nella pregnanza delle sue immagini, narrazioni, descrizioni, agitate da un senso di vana disperazione. Il Radice, poi, riscontra in Kafka la presenza di elementi singolari in particolare trascrizione visiva, quasi di uno « specifico realismo visionario in

un suo specifico spessore di sogno, in una sua logica di sogno » (p. 20).

Ovunque, nei romanzi di Kafka *(Il Processo, Il Castello, Africa)*, il quadro dominante è la presenza di un'organizzazione politica di dimensione abnorme avente un apparato amministrativo che funziona con meccanismo inesorabile. L'autorità è anonima, impersonale, e provoca il « sentimento di un processo di disfacimento in atto, presentimento di una tragedia immane, in un contesto storico preciso » (p. 31).

Si arriva così, facilmente, all'identificazione di Kafka con i suoi personaggi e ai drammi del suo tempo dilatati nel nostro, intuiti con sicuro presentimento attraverso le forme di alienazione dei primi due decenni del nostro secolo. Attraverso gli appunti di studiosi come Ernst Fischer, Jiri Hajek, Eduard Goldstücker, l'autore ribadisce l'attualità di Kafka nel socialismo di oggi, nella lotta in corso dentro il socialismo, per un suo nuovo rilancio umanistico.

Invece, per i russi, Kafka è solo un cronista del suo tempo, critico di una società capitalistica disumana, il quale ha acutamente messo in rilievo la spersonalizzazione del lavoro alienato. Non è un atteggiamento passivo perché in Kafka « l'uomo che attende è teso, è desideroso di vivere, è combattivo e mai rassegnato, anche se in definitiva senza speranza nella sua coscienza più riposta » (p. 55). Tuttavia, eccetto le ultime venti pagine dell'ultimo capitolo di *America*, in Kafka non vi è mai gioia, serenità, o almeno speranza. Anche per questo motivo l'eroe di Kafka è sempre fuori della norma, « otradek », un solitario. Cosicché la tensione del personaggio kafkiano tradisce il continuo sforzo di diventare padrone della propria vita e il suo continuo fallimento, come appare anche nella descrizione di rapporti affettivi mai pienamente gioiosi, nella collocazione del sesso fra il peccaminoso *(sünding)* e il colpevole *(schulding)*. Eppure in Kafka « l'elemento comune di una necessità vitale di rapporto con una collettività umana » (p. 81) batte con insistenza dolorosa, sentimento e risentimento del suo gravoso ebraismo. Anzi, il desiderio e la fuga dagli impegni e dalle responsabilità dell'ebraismo lo portano a posizioni oscillanti, talvolta opposte. Tipico, al riguardo, il suo atteggiamento sulla questione del sionismo, il complesso dello straniero, l'attesa di essere accolto in una comunità fraterna.

Il Radice, sempre convinto della superiorità storica del socialismo sul capitalismo, vede comunque in Kafka la denuncia dei mali presenti nel campo socialista e assume pertanto una posizione antitrionfalistica nei confronti del comunismo al potere. Ricorda, al riguardo, il convegno di Liblice, su Franz Kafka e i precursori spirituali della controrivoluzione e, soprattutto, gli articoli di Kurt Zimmermann, dichiarandosi a favore del marxismo aperto, del pluralismo del marxismo e della primavera di Praga.

Il secondo « accusato » è lo scrittore sovietico Michail Bulgakov, le cui opere sono caratterizzate dall'autoironia e dal gusto del personaggio curioso. L'ucraino Bulgakov si è invero convertito al bolscevismo dopo aver militato nelle guardie bianche zariste che intendevano contrastare e fermare l'avanzata di Petliura, il cui movimento era caratterizzato da una direzione borghese su base contadina, nazionalista, antisocialista e antisemita. L'accettazione dei liberatori sovietici che pongono fine alla guerra civile (« Basta combattere per gli aristocratici e i banchieri in fuga! ». « Nessuno ci vuole bene... il popolo non è con noi... è contro di noi ») è il tema della crisi delle armate bianche e del rifacimento di una coscienza politica contro gli speculatori e le « eccellenze » del regime zarista.

Nei suoi lavori, quindi, Bulgakov espone una « convincente spiegazione sociologica » e storico-politica dei turbamenti, degli entusiasmi, del furore e della crisi di coloro che si raccolsero attorno allo zar e che, « presa coscienza dello sfacelo della classe possidente alla quale erano ideologicamente e organizzativamente legati, diventano disponibili alla collaborazio-

ne con il nuovo potere, proletario e sovietico » (p. 155).

Può darsi che Bulgakov sia sincero in questo atteggiamento — e il Radice ne sembra convinto — ma gli accusatori di Bulgakov vedono subdolamente ritratti negli arroganti « petluriani » i soldati dell'esercito rivoluzionario e lamentano l'assenza, nei libri di Bulgakov, della figura del « buon proletario ». Da qui le accuse di antisovietismo e controrivoluzione mosse contro Bulgakov. Per il Radice, invece, in Bulgakov c'è solo la difesa della cultura contro l'ideologia, della conoscenza contro la propaganda: c'è « in Bulgakov il rifiuto di indulgere alla moda di certo conformismo rosso degli anni venti, alla moda di descrivere l'ufficialità bianca come una sottoumanità, orgiastica viziosa e crudele » (p. 163).

Inoltre, nelle idee cristiane e nella figura di Gesù, Bulgakov ha trovato « la indicazione e la prova di un al di là che è ancora nella storia, il giudizio storico a lunga scadenza contro il giudizio immediato dei vincitori » (p. 169). Per il Radice, però, Bulgakov avrebbe visto nel potere sovietico la speranza di un nuovo ordine nonostante il giudizio negativo di un nuovo potere fatto con vecchi uomini. Bulgakov denuncia, infatti, nella società sovietica, il trionfo « degli affaristi e degli individualisti furbi contro una autorità tanto più goffa e inefficiente quanto più superorganizzata a tavolino e sulla carte » (p. 178).

Nella satira alla burocrazia (nel 1930 Bulgakov indirizzò perfino una lettera al governo dell'Urss contro la censura e a favore della libertà di stampa) Bulgakov crede nel prevalere ultimo della natura sul progetto di trasformazione artificiale della realtà voluta dalle autorità sovietiche. « Il sentimento della caducità del potente e della immortalità terrena del poeta » (p. 213) è, infatti, il tema di *Maestro e Margherita*, in cui il personaggio Woland rappresenta l'ombra, cioè il regno delle zone buie dell'animo umano, in corrispondenza al Mefistofele goethiano che rappresentava la tensione del bene e del male nell'uomo.

Ma ciò che oggi di Bulgakov viene accettato nell'Unione Sovietica, viene ancora rifiutato di Solzenitsyn (dieci anni di lager, autore di *Primo cerchio, Una giornata di Ivan Denissovic, Il cervo e la bella del campo, Reparto C, Candela al vento)*, il terzo « accusato » della serie. In una delle sue novelle più note in Italia, *Nell' interesse della causa,* viene trattata in primo piano la crisi interna della società sovietica, l'urto tra la morale collettivistica, l'abuso di potere esercitato dalle autorità e l'arrivismo dei profittatori. In genere, nei libri di Solzenitsyn, la miseria della vita sovietica è un motivo dominante, una miseria che arriva in tutti gli strati sociali, come conviene il Radice. Ciò che il Radice invece non approva di Solzenitsyn è il ritratto psicologico che lo scrittore ha fatto di Stalin. In esso, scrive il Radice, « vedo un sentimento-risentimento immediato, uno stato d'animo di ira e sdegno che porta lo scrittore a immeschinire il personaggio » (p. 253). Infatti, per il Radice, Stalin non volle identificare se stesso con la causa e « usò il culto della propria personalità come mezzo per dare fiducia al popolo e al movimento comunista mondiale » (p. 255). E' una interpretazione singolare, contraddetta in altri punti del libro, ma che l'autore giustifica con la necessità di offrire al popolo russo una dottrina semplice, schematica, di facile assimilazione per continuare la lotta di classe. Una necessaria « schematizzazione del marxismo, libera da residui del tradizionale pensiero mistico-religioso » ribadisce ancora (p. 259). Intanto Solzenitsyn analizza il processo disgregativo che subiscono le coscienze sovietiche nella conflittualità tra etica comunista e arbitrio burocratico, fenomeno che dà come risultato la perdita della fede nel principio comunitario e un individualismo esasperato. Per conseguenza, « al centro dell'interesse di Solzenitsyn poeta e Solzenitsyn uomo, non è la politica, il destino collettivo, bensì il singolo individuo e la sua sorte » (p. 276).

A questo punto, sostiene l'autore, il socialismo etico di Solzenitsyn si converte in un modo di essere del cristianesimo inteso come pienezza spirituale mondata da appetiti materiali, incurante di esteriorità. Solo tale coscienza è in grado di fornire all'individuo una serenità incrollabile e quindi di costituire l'*unica* difesa possibile della personalità e della dignità di uomo. « Una umanità che non ha più tempi e luoghi per riflettere sul significato della vita e della morte, è per Solzenitsyn una umanità impoverita, privata di una dimensione essenziale » (p. 309). La soluzione del problema della singola persona umana, dell'individuo che vive nel marxismo sta quindi alla base della tematica di Solzenitsyn.

Il romanzo *Lo scherzo* del moravo Milán Kundera, il quarto « accusato » costretto al silenzio, ricalca la tesi di « vite devastate e violentate », dopo la vittoria del socialismo in Cecoslovacchia. Tutto muore in questa società arida e materialista dove i più puri valori ideali vengono umiliati senza pietà. *Lo scherzo* non è, quindi, soltanto la storia di personaggi infelici: è insieme la storia tragica dei quindici anni di gestione socialista in Cecoslovacchia tra il 1948 e il 1963. La tematica di Kundera si articola sul presupposto che l'uomo non abbia la possibilità di recuperare il suo passato. Appare insieme in tutta la sua drammaticità un quadro generale umano in cui lo squallore esterno non è che lo specchio di un terribile squallore interno; opera di un regime « che, proprio per la sua pretesa di infallibilità e di monolitismo, deve trasformare in colpa (in tradimento) ogni sua difficoltà » (p. 335). Da questa situazione stressante nasce la sfiducia negli uomini e quindi la loro incapacità di amare: ognuno, chiudendosi nel proprio egoismo, si sente cinicamente disponibile ad ogni compromesso pur di poter vivere alla meglio, senza fiducia nell'avvenire prospettato come una ripetizione inutile delle precarietà presenti.

Un modo di riscatto, senza rinunciare all'idea socialista, viene comunque dato dal personaggio di Kostka, il cristiano divenuto contadino dopo essere stato scienziato, che rinuncia a se stesso, alla propria persona, alla vita privata per qualcosa di più elevato e di superiore all'individuo: perciò « Kostka vive il socialismo e lo realizza, alla base, accanto ai più semplici » (p. 346).

Il Radice, tirando le somme, conclude che è un errore dei marxisti non voler tenere conto di certi valori tradizionali senza dei quali non è possibile realizzare una società fraterna; e chiude il saggio con una carrellata finale di carattere apologetico per l'ideale socialista contro il sistema capitalista e i suoi eccessi, insieme con la speranza che le istanze enunciate al ventesimo congresso del Pcus e la primavera di Praga del 1968 possano indicare la svolta di una positiva continuazione del credo socialista in un futuro migliore.

F. G.

ALASTAIR HAMILTON: « L'ILLUSIONE FASCISTA » (Gli intellettuali e il fascismo: 1919-1945) - Traduzione di R. Butazzi, Mursia, Milano 1972, pp. 324.

In questo libro vi è un tentativo di circostanziare le motivazioni per cui il fascismo attrasse o suggestionò, fra il 1919 e il 1945, un gran numero di intellettuali europei: da Malaparte a Drieu La Rochelle, da Junger a Pirandello, da Céline a Ezra Pound (che è americano), da Gottfried Benn a d'Annunzio, da Marinetti a Wyndham Lewis, da Gentile a Heidegger, da Spengler a Papini a Yeats e molti altri (non è esaminato, invece, il premio Nobel per la letteratura Knut Hamsun, norvegese, delicato cantore della sua terra di fiaba e dell'anima

nordica e, incredibilmente, ammiratore di Hitler).

Bisogna subito dire che l'opera in questione è di attraente lettura, ricca di particolari inediti, di curiosità, sì da farne un volume per il grosso pubblico.

L'illusione fascista è divisa in quattro parti, che si riferiscono, rispettivamente all'Italia, alla Germania, alla Francia, all'Inghilterra, cercando, in qualche modo, di approfondire il nesso intercorrente tra fascismo e cultura europea.

Come è stato già sottolineato (cfr., ad esempio, A. Acquarone in *Storia contemporanea*, n. 1, marzo 1972), particolarmente riuscito è il capitolo dedicato agli scrittori francesi, in specie Drieu La Rochelle e Brasillach, forse perché l'autore ha potuto attingere da due opere notevoli, *Romanticismo fascista* di P. Sérant e *I nonconformisti degli anni trenta* di J. L. Loubet del Bayle. Tuttavia il saggio dell'Hamilton suggerisce complessivamente un'impressione di confusione; il giovane storico inglese, infatti, passa con disinvoltura dall'aneddoto e dalla cronaca di costume all'indagine storica vera e propria. Ciò rende piacevole la lettura, ma dà alla nervatura del libro fragilità ed incoerenza.

Hamilton appunta il suo obbiettivo sullo scrittore « fascista » in quanto tale e ne porta in primo piano la vita e gli episodi ad esso collegati, trascurando o lasciando in sordina i veri scopi che nello studio, almeno a giudicare dal titolo, l'autore si proponeva. A questo proposito non si riesce a capire perché l'editore abbia dato per frontespizio al volume il titolo di *L'illusione fascista*, quando in inglese si legge: *The appeal of fascism;* quindi suggestione, attrazione, fascino, seduzione, simpatia *(appeal)* e non illlusione.

L'Hamilton non ci offre del fascismo un'immagine approfondita e risolta a livello storiografico, oscillando fra un'idea pragmatica, sentimentale e confusa del fenomeno fascista (« il fascismo come sistema d'immagini ») proprio come doveva apparire agli occhi degli intellettuali analizzati. Si direbbe, anzi, che l'autore in più di una occasione, propenda per un fascismo di sinistra come catalizzatore degli scrittori presi in esame.

Sarebbero stati cioè il rifiuto del liberalismo borghese, gli errori del parlamentarismo, una certa matrice anticapitalistica, la seduzione del « vivere pericolosamente » a far convergere i consensi degli intellettuali verso il fascismo. Mi sembra invece che fondamentalmente il fascismo abbia attirato molti scrittori « ribelli » e un po' « selvaggi » in virtù delle sue caratteristiche piccolo-borghesi: l'esaltazione estetica dell'eroismo personale, il culto della gioventù sana, la mistica dell'atto nobile e forte, l'apologia della forza fisica, l'importanza del rischio, della violenza e dell'azione in sé, visti come palcoscenici di umanità. Qualità tutte legate, in ogni modo, ad una concezione decadentistica e romantica della vita, propria a tutta la borghesia europea, elitaria e « rivoluzionaria », a cavallo fra ottocento e novecento.

Infatti gli scrittori francesi più legati al fascismo (in questo caso sarebbe meglio dire « anarco-fascismo ») Drieu La Rochelle, Céline, Brasillach, de Chateaubriant, Bonnard, Rebatet e anche l'italiano Malaparte nascondono sotto l'esaltazione dell'efficienza fisica un germe di morte, il gusto per la morte, contrassegnati da un fondamentale esibizionismo visto come realizzazione massima della personalità.

Fascismo come fatuità o meglio come rapporto che inebbiava e anche inverava certe oscure zone vitalistiche della coscienza intellettuale europea, desiderosa di emergere nell'azione, ma costretta realisticamente a passare e quindi a frustrare il proprio tempo sui libri letti e sui fogli scritti.

Bisogna poi sottolineare che l'adesione al fascismo dei vari intellettuali italiani, francesi, tedeschi e inglesi è di diversa gradazione, di differente origine; spesso contraddittoria ed emotiva. Ci furono adesioni che equivalgono a vere e proprie opposizioni. Non a caso molti degli autori francesi, tedeschi e inglesi esaminati

in questo libro furono completamente ignorati dalla « cultura » ufficiale italiana del « ventennio ».

Il fascismo non fu — come avverte ad un certo punto l'Hamilton — « impostura » od « illusione » fra i principi professati (buoni) e le realizzazioni raggiunte (fallite), fra la realtà è il mito, per questi intellettuali affascinati; fu, a mio giudizio, invece, un fenomeno complesso, pragmatistico e vitalistico che seppe appagare molti spiriti colti grazie alla sua mondanità eroica e alle sue virtù surrogatorie tipiche di una « religione secolare ». Fu solo per pochi una grande speranza con la quale poter rinnovare il mondo, l'uomo e la storia, che non poteva appunto avverarsi date le sue segrete compiacenze decadentistiche e per l'esaltazione della statolatria, distruggitrice di ogni filosofia e prassi della persona. Perciò l'*illusione* fu, se mai, nei princìpi che non potevano essere creativi; e non nella delusione della prassi.

Certo, il fascismo, da un punto di vista cattolico, fu un'illusione, che è idea diversa da quella teorizzata dall'Hamilton, con la sua « impostura » (i risultati promessi e non raggiunti). Breve illusione, caduta e smascherata in documenti papali e in prese di posizione intellettuali, appunto perché si era capito che il fascismo, il quale voleva essere « cattolico » ma non lo poteva, si nutriva alle stesse ideologie razionalistiche e irrazionalistiche e deterministiche che diceva di combattere. Non poteva incarnarsi durevolmente nella storia perché anticristiano; e la mancanza di questo retroterra cristiano lo fece esplodere, come è accaduto, amaramente.

Tuttavia questa essenza non-cattolica del fascismo (la materializzazione dei valori tradizionali, e primo fra tutti quello di patria, il determinismo vitalistico, l'esaltazione della violenza in se stessa, la soppressione di ogni spazio per la persona, la strumentalizzazione del sacro e del religioso a scopi politici, l'incredibile culto per la stirpe non è oggetto d'indagine del libro in questione. L'illusione fascista dell'Hamilton è — come si è visto — ben altra cosa dell'*illusione cattolica* per il fascismo.

Hamilton poi non chiarisce neanche che cosa intende per intellettuali e cultura, affastellando, nella suggestione per il mito fascista, uomini di diversa estrazione culturale ed ideologica. Dire, per esempio, che Eliot fu un simpatizzante per il fascismo, mi pare un non-senso. Eliot era un conservatore, non un fascista, che è cosa profondamente diversa. La sua breve tiepida simpatia per quel movimento fu dovuta alla coincidenza meramente temporale di alcune componenti del pensiero conservatore con il volto di un certo fascismo epocale.

Il libro, nonostante questi limiti di fondo, è suggestivo per i problemi che pone, per gli interrogativi che suscita, per la galleria dei personaggi, noti e meno noti, che porta alla ribalta. Ancora una volta s'impone, a lettura finita un fatto preciso: il fascismo deve essere stato un fenomeno complesso e decisivo per le generazioni degli anni 20-40 se vi si impose con tanta seduzione e consensi, a tutti i livelli. Un avvenimento della storia, sempre meno facilmente liquidabile (si veda a proposito tutto l'oculato lavoro di Renzo De Felice, ma anche di Nolte e di Hoepke), al quale si può essere rigorosamente contrari, come è il nostro caso, ma al quale ci si deve accostare con animo sgombro da pregiudizi o da retoriche antifasciste, che non hanno rilevanza sul piano di una considerazione storica dei fatti.

Il fascismo, credo, fu una tragedia prevalentemente perché volle surrogare o, meglio, mimare il cattolicesimo, pur avendo un'anima radicalmente anticristiana; qui sta essenzialmente l'illusione che il fascismo ebbe di se stesso. Le ideologie secolari, che vogliono sostituire la religione incarnata per eccellenza, finiscono sempre in fallimenti e disperazioni che impoveriscono l'indagine divina dell'uomo. Vengono colpite a morte o dal loro preteso realismo pratico (fascismo) o dalla pretesa lettura scientifica della realtà (comunismo marxista).

F. M.

ANDRE' FEUILLET: « LE MISTÈRE DE L'AMOUR DIVIN DANS LA THÉOLOGIE JOHANNIQUE » - Gabalda, Paris 1972, pp. 290.

Il Feuillet si è occupato a lungo degli scritti giovannei: il presente libro, ci dice nella prefazione, va visto come la prima parte di una introduzione al quarto Vangelo, di cui l'autore ha, in un precedente saggio, tracciato le linee.

Il libro è opera di autentica teologia biblica, nel senso che vi è una costante attenzione per la Scrittura nel suo insieme e un costante riferimento ai successivi sviluppi della dogmatica ecclesiale.

L'attenzione del Feuillet si porta sul nucleo centrale della rivelazione cristiana così come il quarto Vangelo la espone: cioè la divinizzazione dell'uomo mediante le due missioni inseparabili del Figlio e dello Spirito. Al servizio di questa attenzione, l'autore pone la sua competenza di esegeta, collocando sempre i testi in una prospettiva che rimane fedele al tema: il mistero dell'amore divino. Il testo non viene, dunque, depotenziato in un semplice riferimento all'economia salvifica, ma al contrario l'economia salvifica acquista il suo senso nella prospettiva della rivelazione del mistero divino.

Sul piano esegetico, il Feuillet mantiene costantemente interpretazioni teologiche e non funzionali od economiche dei testi evangelici: la parola è diretta principalmente alla manifestazione della personalità divina e non solamente alla connotazione del suo agire. Ciò non è certo una novità in sé, ma è una novità rispetto ai moduli correnti.

L'esposizione della dottrina giovannea avviene secondo uno schema trinitario: a) il Padre; b) le missioni del Figlio e dello Spirito; c) la partecipazione delle persone create alle relazioni trinitarie.

Proprio la paternità di Dio è stata oggetto di critiche al quarto Vangelo rispetto ai sinottici (la più nota è quella di Nygren in *Eros e Agapé*. Dio si rivolge a tutti gli uomini nei sinottici, ma solo ai discepoli in Giovanni). Il Feuillet nota che proprio l'interpretazione giovannea consente di dare il loro pieno senso ai sinottici: il loro, non un altro. L'avvento del Regno nella persona di Gesù è un dato certo dei sinottici: ma ciò implica il dono dello Spirito ai membri del Regno. La morale del discorso della montagna suppone la missione dello Spirito Santo e, dunque, la divinizzazione dell'uomo che avviene nel Regno.

Il quarto Vangelo chiarifica il senso del discorso della montagna.

L'iniziativa del Padre è così l'oggetto del primo capitolo del libro: i testi commentati sono, particolarmente, Giovanni III, 16 e la Giovanni IV, 9-10. Il risultato di questo esame è di porre l'amore universale del Padre per il mondo come fondamento delle missioni del Verbo e dello Spirito. L'universalismo e l'iniziativa del Padre, i termini messi in luce rispettivamente dai sinottici e dal quarto Vangelo, in questi testi vengono uniti nella rivelazione della figura del Padre quale amore originante e originario. L'amore è all'origine del Figlio, come del mondo, come della missione del Figlio nel mondo . L'amore è il Padre, e per questo egli è la sorgente della Trinità ed il fondamento della creazione e della divinizzazione.

Il secondo capitolo del libro esamina le relazioni tra il Padre, il Figlio e lo Spirito. L'autore distingue in due parti il quarto Vangelo: la parte antecedente al discorso dell'ultima cena da un lato, questo discorso e ciò che lo segue dall'altro. Secondo questa partizione, egli considera i testi in cui si parla dell'amore del Padre verso il Figlio. Nella prima parte i testi considerati sono III, 35; V, 20; X, 17. Il Feuillet interpreta i primi due testi sul piano delle relazioni trinitarie, quindi implicanti la divinità di Cristo in ragione della relazione con il Padre qui manifestata.

Il fondamento della interpretazione

del Feuillet è il riferimento ai rapporti tra Dio e la Sapienza divina nei Proverbi e nel libro della Sapienza. Egli indica la presenza della tradizione sapienzale alla base degli attributi e delle relazioni che il quarto Vangelo riconosce al Figlio.

Un altro modo per riconoscere la divinità del Figlio non è la sua relazione con il Padre, ma quella con lo Spirito, il Cristo come donatore dello Spirito. Se il testo di Giovanni III, 34 va modificato nel senso che è il Cristo che dona lo Spirito senza misura, come sostiene l'autore, allora Giovanni III, 34-35 contiene una formulazione trinitaria compiuta. Il Feuillet, esclusa l'interpretazione del Dodd, e il genere letterario della parabola, vede in Giovanni V, 20 l'affermazione dell'unità del Padre e del Figlio nell'opera salvifica: ponendolo in relazione con il contesto immediato (Giovanni V, 17, tradotto: « Il Padre mio agisce sino ad ora e anch'io agisco »), in cui Gesù si difende dalla violazione del sabato. Il Feuillet vede nell'atteggiamento di Gesù verso il sabato il preannuncio del nuovo riposo del Padre dopo la resurrezione del Figlio, principio della resurrezione dei morti, del nuovo cielo e della nuova terra. Ciò sottolinea l'unità del Padre e del Figlio nell'azione salvifica ed evidenzia il senso trinitario di Giovanni V, 20.

Nel discorso dell'ultima cena si sottolinea la personalità e la missione dello Spirito Santo. Il testo che l'autore considera è, evidentemente, Giovanni XVI, 14. Egli esclude la lettura puramente economica di questo testo (che è comune alla teologia greco-ortodossa e a recenti correnti protestanti) e si rifà all'adagio *missio sequitur et manifestat processionem*. Per comprendere in senso ontico e non funzionale di queste espressioni, il Feuillet si rifà ancora alla Sapienza, mettendo in risalto che le funzioni attribuite allo Spirito sono le stesse attribuite alla Sapienza o allo Spirito del Libro della Sapienza.

Con gli allacciamenti che gli sono abituali l'autore interpreta Giovanni XVI, 13 con Giovanni XIV, 6-10. Lo Spirito Santo conduce all'« interno della verità » così come Gesù mostra il Padre. Le missioni del Figlio e dello Spirito sono correlate, la missione dello Spirito dipende da quella del Figlio. Se si interpreta il testo in senso ontico e non funzionale, ne segue che lo Spirito è il vincolo di unione del Padre e del Figlio, che è lo Spirito di ambedue, il che annuncia la teologia trinitaria del Sermone 71 di Agostino, quasi letteralmente. Il Feuillet riferisce in senso personale allo Spirito Santo le parole sull'amore di Giovanni XVIII, 26: « affinché l'Amore, con cui tu mi hai amato, sia in essi ». Ciò farebbe di amore, un nome proprio dello Spirito Santo già nella Scrittura.

Ma sul piano esegetico i testi sullo Spirito, che il Feuillet adduce, indicano soltanto che lo Spirito rimane nei discepoli, non che egli sia l'amore con cui il Padre ama il Figlio: ciò interpretato in chiave formalmente trinitaria farebbe dello Spirito Santo il principio del Figlio assieme al Padre (una linea di pensiero che è stata proposta da recenti teologi ortodossi come il Bulgakov e l'Evdokimov), ma che non ha una base né nella Scrittura né nella Tradizione. I concili di Lione e di Firenze ci parlano del Padre e del Figlio come di un unico principio di spirazione, e ciò autorizza a dire che lo Spirito è l'amore reciproco del Padre e del Figlio, e non può mai essere espresso altro che in questa forma.

Il Feuillet legge nel termine giovanneo « dimorare » l'espressione della relazione tra le persone umane e le persone divine: il termine è usato reciprocamente. Questo termine ha una ascendenza veterotestamentaria. Il Feuillet vede nell'incarnazione del Verbo questa reciproca dimora, preannunciata nella relazione d'alleanza propria del Vecchio Testamento: « l'incarnazione redentrice è destinata a mettere gli uomini in contatto con Dio allo scopo di divinizzarli... L'essere relazionale del Figlio di Dio, unendo a sé una natura umana, vincola con questo fatto l'umanità a Dio. Questa è la ragione per cui Giovanni, il grande teologo dell'incarnazione, considera

questo mistero come già in se salvifico... L'io umano-divino di Gesù è l'alleanza stessa » (p. 107). Il Feuillet ricorda la formula di Jean Galot (« être relationnel divin ») che indica il Verbo e lo connota anche in quanto Cristo. L'autore avrebbe potuto citare anche una « intuizione precristiana » della Weil, che, proprio partendo dal discorso giovanneo dell'ultima cena, applica al Verbo il concetto platonico di medio proporzionale.

Il Feuillet sottolinea che la mediazione è implicita nella stessa figura del Verbo e che essa può essere espressa in modo non subordinazionistico.

Mettendo in luce il valore trinitario dei testi giovannei, il Feuillet ha dato un contributo alla teologia speculativa, un contributo che rafforza le posizioni svolte recentemente dal Laffont. La categoria di relazione è la categoria principe nella teologia trinitaria. La dimensione dinamica è l'elemento qualificante di questa relazione. Il Laffont ha perciò sostenuto che il tema verbale, espressione della relazione come azione, ha in sede di teologia trinitaria la prevalenza sul sostantivo che esprime la nozione. « Generare », « essere generato », « spirare », « essere spirato » sono le espressioni originarie che traducono veramente l'essere relazionale delle persone: la dinamicità esprime la relazionalità.

Per questa via si può pensare che l'amore, identificandosi con le relazioni personali, si identifichi formalmente con ciò che i concilî hanno chiamato natura divina. L'amore, innalzato al livello di Dio, è una definizione di Dio in quanto implica la purezza della relazione reciproca quale « essenza » del divino. La Trinità e l'amore sono perciò identici, perché la Trinità è la nozione e la realizzazione assoluta, per esprimerci in termini molto legati all'umano, dell'amore.

La divinizzazione è allora l'esser posti in relazione con l'Amore assoluto, divenire persone relative alle Persone divine. La missione del Figlio e dello Spirito conduce la relazionalità dell'amore a un livello assoluto nell'uomo. L'uomo è divinizzato perché diviene pura relazione con le persone divine e perciò, liberamente, puro amore. Ci sembra sia questa la definizione teologica di divinizzazione che il Feuillet suppone in tutto il suo scritto.

L'esegeta, tuttavia, non ha ricercato una presentazione teologica del mistero trinitario, quanto piuttosto di approfondire le radici bibliche del linguaggio del quarto Vangelo. Dopo aver trattato della relazione tra le missioni e la divinizzazione in Giovanni (dando alla fraternità il suo senso autentico di fraternità tra le persone umane in quanto relazionate alle persone divine), il Feuillet ha affrontato il problema del cosiddetto *loghion* giovanneo dei sinottici, sostenendo che esso porta i segni della *ipsissima vox Jesu*, e che si inserisce bene nel testo di Matteo e in quello di Luca; d'altro lato il quarto Vangelo rappresenta il quadro in cui il *loghion* può essere pienamente compreso.

L'ultimo capitolo considera i fondamenti veterotestamentari della dottrina giovannea dell'amore di Dio quale il Feuillet l'ha esposta. Vengono presi in considerazione particolarmente Osea e il Cantico dei Cantici. Una conclusione generale conchiude questo rimarchevole studio, in cui l'esegesi si affianca alla teologia in un impegno congiunto di edificazione spirituale Esso offre anche spazio a una considerazione teologica dei misteri di Cristo e della loro successione storica. Il Feuillet fa notare che l'appartenenza di Dio (il Padre) ai discepoli è compiuta solo con la resurrezione, secondo le parole di Gesù alla Maddalena, e che l'ascensione di Cristo, pienezza dei nuovi cieli e della nuova terra, è la premessa della effusione dello Spirito. La teologia del quarto Vangelo chiede la chiara visione del carattere escatologico dell'opera suprema di Gesù, quella della sua ora. Solo mediante la passione e la resurrezione il mistero, iniziato con l'incarnazione, è ora compiuto e la natura umana, divinizzata in Cristo e fatta principio attuale della pienezza ultima, diviene il principio della divinizzazione nella storia che è l'effetto proprio della missione dello Spirito.

Anche per questa via, dunque, il quarto Vangelo equilibra, illustra e completa i Vangeli sinottici. Non è certo uno dei minori meriti dell'autore averlo tanto sottolineato.

G. B. B.

VANNA IORI: « CHIESA, STRUTTURA POLITICA E LOTTE SOCIALI IN BRASILE » - Jaca Book, Milano 1972, pp. 240.

« Quello che per gli uni è un gruppo di malfattori costituisce per gli altri una speranza di liberazione e di cambiamento » (p. 195). E viceversa, aggiungiamo noi: il panorama cambia a seconda delle disposizioni e dell'intensità delle luci che lo illuminano. Conseguentemente non si può accettare per oro colato ciò che è riconducibile a impostazioni di natura politica, come in questo libro, tanto più che gli avvenimenti riportati sono spesso deformati, nel linguaggio almeno, dalle violente polemiche del momento.

Dobbiamo quindi catalogare le asserzioni di Vanna Iori nella categoria della apologia della violenza? In parte sì. Soprattutto per le ripetizioni — che si sprecano — a ribadire un orientamento univoco in termini di dialettica politica, un esasperato concetto dei valori marxisti travestiti da cristiani che trovano nella coscienza della Iori il loro presidio e provocano un fenomeno di litigiosità assai deteriore e per l'efficacia del libro e per quello di buono che ci si può ricavare.

I vari « golpes » verificatisi in Brasile negli ultimi anni, messi in atto dal dispositivo militare, hanno costituito, secondo Vanna Iori, un docile strumento di appoggio alle iniziative di gruppi politici aventi lo scopo di « subordinare definitivamente tutta la politica economica e finanziaria agli interessi dei monopoli stranieri » (p 149). Si tratta, cioè, di una partecipazione diretta di quei gruppi che trovano la propria pietra angolare nel senso di un'adesione specifica agli scopi « capitalistici internazionali ».

Nel libro, la situazione attuale del Brasile viene descritta, dopo la bagarre dell'ultimo colpo di stato che ha portato decisamente lo spostamento a destra, come un quadro vagamente apocalittico, nonostante che i provvedimenti adottati dal governo siano valsi a inginocchiare il toro dell'inflazione, il che non è poco. La Iori riporta, con eccessivo schematismo e semplicismo, come effetto delle nuove misure amministrative un aumento della produzione, il blocco dei salari e, soprattutto, una marcata discriminazione sociale e di squilibrio socio-economico, di repressione e di autoritarismo.

L'autrice, trascurando il complesso dei valori morali che permeano la coscienza etica di un popolo, scinde — quasi per congeniale propensione a rifiutare tutti gli aspetti discutibili di una realtà complessa — l'elemento etnico brasiliano in due parti nettamente distinte: il popolo e le classi dominanti. Le classi dominanti del Brasile sono: la grossa borghesia monopolistica internazionale, la grossa borghesia monopolistica nazionale e i latifondisti, tutti alleati dell'imperialismo, inteso quale strapotere economico, situati in naturale convergenza di posizione contro il « popolo », in attesa di uno scontro frontale fra loro a causa dell'antagonismo per il primato assoluto.

Completa la situazione la singolare posizione della Chiesa brasiliana e, in modo speciale, il dilagare esorbitante dei processi agli ecclesiastici che percepiscono i nessi e i collegamenti sociali e che, quindi, vengono perseguitati dal regime.

La « Chiesa perseguitata » va oltre i limiti cronologici e geografici in cui nasce e interpreta il cristianesimo con l'impegno diretto a fianco « degli affamati, degli analfabeti, dei poveri » in

un'azione evangelica di liberazione dell'uomo dallo sfruttamento. In questa sua funzione, la Chiesa perseguitata sente più in grande nell'interesse della realtà sociale, conserva un ruolo di propulsione importante, è sensibile ai richiami dei nuovi canoni formali e mostra di avere la capacità di restituzione delle verità evangeliche. Per l'autrice, la Chiesa perseguitata grida addirittura il basta dei disperati.

Ma la Chiesa brasiliana non è tutta qui; e non possiamo neppure accettare globalmente la classificazione dell'autrice, la quale imposta male in partenza. Per la Iori, infatti, non si tratta di vedere nella Chiesa brasiliana una crisi di verifica o di svolta soltanto: con l'animo ingombro di pregiudizi e di convinzioni politiche, accusa una minoranza prelatizia di avallare il diritto allo sfruttamento per poter continuare a vivere in un'arcadia felice, condanna la parte del clero che esorta il popolo alla tolleranza e alla speranza in tempi migliori e che, in definitiva, starebbe fino alle ultime ore alla finestra in attesa degli eventi, mentre approva incondizionatamente quel terzo gruppo che si è schierato attivamente dalla parte « giusta »: « perché la rivoluzione a misura d'uomo si attuai, i popoli hanno ancora necessità di profeti e di testimoni e di avanguardie violente e non violente » (p. 191).

Il Brasile è un paese lontano ed è difficile per noi capire a fondo, forse, i suoi svariati problemi; non possiamo essere giudici di una prova di forza, presentata in locuzione allarmante, e dell'intrecciarsi e sommarsi di tante tragedie pubbliche e private, né valutare decisioni che non ottemperano alla lettera alle leggi morali. Possiamo soltanto auspicare il ritorno al rispetto di quel codice etico che è sempre stato la bandiera del cristianesimo nonostante tutti i sommovimenti sociali e sperare che la tradizione cristiana offra una base all'unità e al progresso del Brasile. Anche qui si giocano i destini dell'uomo e del mondo.

F. G.

ARMANDO PLEBE: « QUELLO CHE NON HA CAPITO CARLO MARX » - Rusconi, Milano, 1972, pp. 208.

Questo ultimo lavoro di Armando Plebe non è particolarmente acuto, né getta nuova luce sugli aspetti del pensiero marxiano e marxista meno curati dai critici; tuttavia, troppo scalpore aveva suscitato la « conversione » politica — e conseguentemente filosofica — dell'autore, perché quest'opera potesse passare inosservata.

Il volume è dominato da una chiara impostazione propagandistica, che culmina nel « pentalogo dei comandamenti fondamentali » dei lavoratori: «1) tutti coloro che lavorano hanno diritto a essere chiamati "lavoratori"; 2) il lavoratore desidera il benessere, non la rivoluzione; 3) il lavoratore ha diritto ad avere una sua vita privata e che il suo tempo libero non venga amministrato con "mentalità da dopolavoro"; 4) il lavoratore ha diritto ad essere ambizioso e a desiderare una sua carriera; 5) il lavoratore ha diritto, se vuole, a non occuparsi di politica » (pp. 195-196).

In verità, la lettura delle pagine iniziali del volume induce a sperare in una sintesi critica molto più seria. Scrive, infatti, il Plebe nella prefazione: « ... per potersi difendere con consapevolezza, bisogna anche saper smascherare le teorie di chi vorrebbe metterci a catena: per questo è importante rendersi conto di quel che non ha capito Carlo Marx » (p. 8).

Di fatto, le attese del lettore sono ben presto frustrate: l'autore non va mai al di là del puro e semplice attacco pubblico e non rivolge mai una serrata critica filosofica alle teorie del pensatore tedesco e dei suoi tardi epigoni. Emblematica di questa mancanza di organicità è la massa caotica di citazioni, tratte alternativamente dalle varie opere di Carlo Marx, con cui il Plebe travolge il lettore. Questi è costretto a compiere autentiche peripezie, qualora desideri scoprire, al di

sotto della trama offerta dal Plebe, l'autentica evoluzione del pensiero di Marx.

E' assai noto che un sistema filosofico (se di sistema filosofico si può parlare a proposito della costruzione teorica del pensatore di Treviri) non nasce già formato e perfettamente compiuto dalla testa del suo ideatore, così come Minerva nacque armata dalla testa di Giove. Inoltre una sistemazione cronologica più esatta avrebbe senza dubbio conferito maggiore credibilità agli spietati attacchi del Plebe contro il « verbo » marxiano e marxista. Invece, l'autore riesce soltanto a confondere le opinioni politiche, filosofiche ed economiche di Marx maturo, generando un notevole imbarazzo in chi voglia rendersi effettivamente conto di « quel che non ha capito Carlo Marx ».

Un breve esame della successione delle citazioni chiarirà meglio il motivo di questa critica filosofica. Plebe cita infatti, nell'ordine: *Sulla questione ebraica* (1844), *Manifesto del partito comunista* (1848), *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico* (1843), *Per la critica dell'economia politica* (1857), *Miseria della filosofia* (1847). *Sulla questione ebraica* (già citata), *Nota di Engels all'edizione inglese del Manifesto* (1888), e così via.

Altrettanto criticabile appare l'interpretazione plebiana di alcuni importanti capisaldi del pensiero di Marx. Infatti, per spiegare la teoria del comunismo, il concetto di proletariato, la teoria delle classi sociali e la teoria della lotta di classe, l'autore ricorre ad una tesi assai semplicistica. Tutte queste teorie deriverebbero da precisi « complessi » psicologici di Marx: il complesso del gregario, del generale, il complesso zoologico, il complesso del burocrate. Alla base di questi complessi starebbe « l'ansia epicurea di realizzare a tutti i costi il sogno di un uomo del tutto padrone della propria vita, sopra e contro ogni realtà esteriore che cerchi di limitarla. E' lì che affonda le sue radici la famosa problematica dell'alienazione, l'incubo fisso di tutta la vita di Marx» (p. 71).

Ora, anche al lettore più superficiale, non può sfuggire l'ironia — diremmo meglio il sarcasmo — che traspare da ogni singola pagina del pamphlet; ma questo stile del tutto particolare — e spesso assai felice — non conferisce certo quella credibilità e quella serietà scientifica, indispensabili ad un lavoro che vuole essere « l'espressione dell'indignazione di tutti coloro che lavorano davvero e che da troppo tempo vengono presi in giro dai burocrati del marxismo che parlano in nome dei lavoratori » (p. 8).

Il passo qui di seguito riprodotto chiarisce in modo sufficiente il tono della critica di Plebe a Marx: « Tutti credono che per Marx "comunismo" significasse soprattutto "comunanza dei beni in luogo della proprietà privata". Ma chi conosce bene la sua vita sa che invece prima di ogni altra cosa "comunismo" rappresentava per lui l'ideale di una vita in comunità. Questo fu il vero sogno da lui accarezzato nella sua adolescenza: a sedici anni era presidente del Club della Taverna degli studenti di Treviri; condannato a un giorno di prigione per "ubriachezza e schiamazzi notturni", l'anno dopo passò al Club dei Poeti (dove non subì alcuna condanna); trapiantatosi, infine, a Berlino, a diciannove anni si affrettò a entrare nel Club dei Dottori. Sostanzialmente, per il giovane Marx diventare uomo significa diventare gregario » (p. 21). Il Plebe ha scoperto un nuovo criterio di riduzione del pensiero alla prassi, quello della riduzione del pensiero di un autore ai suoi traviamenti giovanili: giovinezza, giovinezza...!

Nella sua critica alle teorie del giovane Marx, l'autore sembra commettere un errore di fondamentale importanza: rimangono, infatti, estranee alle sue analisi le implicazioni squisitamente hegeliane della teoria marxiana del comunismo.

Negli anni giovanili, Marx, pur approfondendo lo studio dell'economia classica, avvertiva in misura notevole l'influenza dei grandi filosofi della prima metà dell'800 (Hegel e Feuerbach soprattutto). Alla sua speculazione filosofica non erano pertanto estranei

i metodi ed i sistemi della speculazione classica. Un passo tratto dai *Manoscritti economico-filosofici del 1844* è assai illuminante sotto questo profilo: « Dal momento che la essenzialità dell'uomo e della natura è diventata praticamente sensibile e visibile, dal momento che è diventato praticamente sensibile e visibile l'uomo per l'uomo come esistenza della natura, e la natura per l'uomo come esistenza dell'uomo, è diventato praticamente improponibile il problema di un essere estraneo, di un essere superiore alla natura e all'uomo, dato che questo problema implica l'ammissione della inessenzialità della natura e dell'uomo. L'ateismo, in quanto negazione di questa inessenzialità, non ha più alcun senso; infatti l'ateismo è, sì, una negazione di Dio e pone attraverso questa negazione l'esistenza dell'uomo, ma il socialismo in quanto tale non ha più bisogno di questa mediazione. Esso comincia dalla coscienza teoreticamente e praticamente sensibile dell'uomo e della natura nella loro essenzialità. Esso è l'autocoscienza positiva dell'uomo, non più mediata dalla soppressione della religione, allo stesso modo che la vita reale è la realtà positiva dell'uomo, non più mediata dalla soppressione della proprietà privata, dal comunismo. Il comunismo è, in quanto negazione della negazione, affermazione; perciò è il momento reale e necessario per il prossimo svolgimento storico dell'emancipazione e della riconquista dell'uomo. Il comunismo è la struttura necessaria e il principio propulsore del prossimo futuro; ma il comunismo non è come tale la meta dello svolgimento storico, la struttura della società umana ». (Terzo Manoscritto - *Proprietà privata e comunismo).*

In questo passo si può cogliere appieno l'essenza del problema. Il fantasma della dialettica hegeliana — unito all'influsso della « filantropia filosofica » di Feuerbach — risorge qui a rivendicare i suoi diritti (il linguaggio tipicamente hegeliano di Marx ne è una conferma). Il comunismo è considerato lo stadio finale della dialettica della prassi (è — *mutatis mutandis* — la hegeliana « negazione della negazione »), ma non è visto come affermazione la cui validità si semantizza dal positivo; il comunismo è per Marx il momento supremo della lotta rivoluzionaria, ma non « la struttura della società umana » futura, in cui non sussisterebbero più le contraddizioni squisitamente dialettiche del mondo « borghese ». In essa rimarebbe comunque sempre viva e realmente operante la dialettica fondamentale « uomo-natura », vera e propria forza propulsiva dell'attività autocosciente dell'uomo, visto come essere sociale.

Marx non considera infatti la società come un abnorme Leviatano che schiaccia l'individuo e proibisce il libero sfogo della sua personalità, ma come comunità che restituisce all'uomo la sua umanità, liberandolo dal desiderio egoistico del possesso personale. Ciò egli afferma — se bene interpretiamo — in un altro passo dello stesso « Terzo Manoscritto »: « ... è una attività sociale la mia stessa esistenza, onde quel che io faccio da me, lo faccio da me per la società e con la coscienza di essere un essere sociale ».

Anche da questo passo risalta la chiara influenza di Hegel. Non troppo dissimili sono infatti le parole usate dal filosofo di Stoccarda nella *Filosofia del diritto* a proposito dei rapporti fra gli uomini all'interno della società civile «In questa dipendenza e reciprocità del lavoro e dell'appagamento dei bisogni, l'egoismo soggettivo si muta nel contributo all'appagamento dei bisogni di tutti gli altri; cosicché, mentre ciascuno acquista, produce e gode per sé, appunto perciò produce e acquista per il godimento degli altri ».

Una rilettura delle opere di Marx filosoficamente più interessanti ci permette di trarre conclusioni di fondamentale importanza.

Le deviazioni dei regimi totalitari non hanno quasi certamente nulla a che vedere con le teorie originarie di Marx. A lui si può — e si deve — rimproverare la mancanza di chiarezza sull'organizzazione della società do-

po la affermazione della « vita reale » e dell'« autocoscienza positiva » (identificata con il socialismo, e non con il comunismo, che — come abbiamo visto — ha un altro significato). A lui si può — e si deve — rimproverare la negazione del naturale riferimento umano al trascendente, perché rifiutare la validità di questa esperienza significa costringere l'uomo nel ristretto ambito del particolare finito e significa privarlo della possibilità di ascendere all'universale infinito. Occorre però riesaminare un aspetto positivo della sua speculazione: la sua posizione nei confronti della salvaguardia dei valori dello spirito.

Non deve apparire assurdo affermare la validità del concetto di spirito in Marx. Infatti (pur fermo restando che non è assolutamente necessaria la « negazione di Dio », per porre « attraverso questa negazione l'esistenza dell'uomo »), il presunto ribaltamento della dialettica hegeliana sembra consistere proprio nella suprema affermazione autocosciente dello spirito umano liberato dal condizionamento della storia come lotta di classe (e meglio sarebbe usare l'espressione «uomo spirito », intendendo con « uomo » l'umanità libera — vista nella sua perfetta compenetrazione con la natura esterna — e non l'individuo egoista). Si può sostenere, infatti, che il marxianesimo saldi storia e lotta di classe e veda un superamento della storia e della lotta di classe in un regno della libertà che è oggettivamente un regno dello spirito. Il materialismo marxiano rimarrebbe, così, storico e non metafisico.

Alla luce di queste ultime considerazioni, si pongono due quesiti fondamentali: 1) Il rovesciamento della dialettica hegeliana, promesso da Marx, è stato poi realmente posto in atto? 2) Con la famosa formula del *Capitale* (secondo cui occorre rovesciare la dialettica hegeliana « per scoprire il nocciolo razionale entro il guscio mistico »), Marx non intese forse salvare proprio il nucleo centrale del sistema filosofico di Hegel, e cioè il trionfo dello spirito assoluto, sostituendo quest'ultimo con lo spirito umano (« uomo-spirto »)?

Comunque, indipendentemente dalla validità dei quesiti, la fedeltà di Marx a Hegel è testimoniata dalla insistenza con cui egli — al pari del grande maestro — fa intervenire attivamente la ragione nel corso del mondo, in quel continuo processo di razionalismo del reale, risolto da Marx nella dialettica squisitamente filosofica del rapporto « teoria-prassi ».

Ecco, in ultima analisi, quel che non ha capito Armando Plebe.

O. M.

PAUL WARNIER: « PRESSENTIR LA LUMIÈRE » (Cahiers 1920-1966) - Cerf, Paris 1969, pp. 200.

Il diario di P. Warnier contribuisce a riscattare presso l'opinione pubblica l'immagine del sacerdote che troppe « prodezze » di consacrati hanno deturpato e sfigurato in questi ultimi tempi. Perché, anche se il numero di questi è relativamente esiguo, il rumore che fanno, sostenuto ed amplificato da una stampa avida di scandali a buon mercato, finisce per attirare l'attenzione dei più, frastornare la pubblica opinione e screditare comunque la missione sacerdotale. In fin dei conti la figura del sacerdote incarnato dall'autore non è unica e tanto meno rara. Egli parla indirettamente a nome di tanti altri umili operai di Cristo che nel silenzio lavorano e si affaticano per il regno, testimoniando alcuni valori inalienabili. Di particolare e personale nel prete francese c'è uno spiccato afflato poetico che caratterizza tutta la sua vita e che traspare nelle pagine del diario steso dal 1920 alla morte improvvisa (incidente stradale) nel 1966. Basti scorrere le pagine in cui parla del creato, con un'ammirazione attonita della natura che costituisce il

leit-motiv dominante fino al 1958. « Questa sera, atto d'amore della natura intera, atto d'amore del crepuscolo, del cielo infinito puro e limpido — della luce chiara delle stelle senza fine, degli stagni misteriosi, della luna pallida, degli alberi spogliati dall'inverno, della nebbia fredda che sale — dei profumi dell'inverno — delle esalazioni di tutta la natura, preghiera della terra, offerta a Dio, come le coppe d'oro (dell'apocalisse) piene di profumi, che sono le preghiere dei santi » (1924, p. 24).

Carattere chiuso, trova qualche difficoltà nel comunicare con gli altri, siano questi il direttore spirituale nel periodo della formazione seminaristica oppure le persone che dovrà incontrare in seguito nel ministero. Tale aspetto temperamentale lo porta ad anelare alla solitudine, rifuggendo tuttavia da ogni forma di isolamento. L'apertura agli altri, faticosa, forse a momenti molto dolorosa, è facilitata dalla carica spirituale che dilata il suo cuore davanti a Dio. Pienamente consapevole della propria vocazione sacerdotale — che non va confusa con un mestiere (cfr. p. 29) — egli sa bene quanto « è necessario che un prete ami la solitudine — è necessario che rimanga per lunghe ore solo a parlare con il suo Dio. E' necessario che in questo silenzio egli trovi la forza di cui ha bisogno la sua debolezza di uomo — è necessario che queste lunghe ore con il Cristo traccino sul suo volto una specie di riflesso divino che farà di lui non più un uomo come gli altri, ma un prete, il prete — un Cristo, il Cristo... » (1938, p. 69). L'unione intima con il Signore, con il quale si offre quotidianamente al Padre nel Sacrificio eucaristico, dà al Warnier l'energia necessaria per per un'intensa e fruttuosa attività pastorale, nella coscienza piena che « è una profonda illusione il credere che si giungerà a convertire le masse per mezzo di riforme sociali, opere di beneficienza, sindacati... Non le si può convertire se non per mezzo del fuoco, il sangue o la santità » (1936, p. 67); « Il sacerdote deve essere un focolare, un centro di vita spirituale. Se non lo è, è inutile che continui il suo apostolato, *Christus Caritas est* » (1930, p. 58). La santità affascina questo pastore d'anime, diventano per lui una esigenza insopprimibile l'appartenere totalmente a Dio e l'impegnarsi con tutto l'essere nell'annuncio della Buona Novella, senza compromessi o sotterfugi: « amare gli estremi — le cose che fanno gli eroi — non le mezze misure » (1925, p. 39). Come necessaria conseguenza di questa impostazione esistenziale scaturisce allora un principio di apostolato espresso in seguito: « Donarsi a ciascuno senza ritorno. Il ritorno è Gesù, ma Gesù crocifisso... » (1932, p. 61).

Aristocratico nei sentimenti, ricercatore della raffinatezza e del bello che gusta in tutte le manifestazioni più nobili, l'autore ha la prontezza di aprire il cuore a Dio ed agli eventi (i « segni del tempo ») in un continuo sforzo di rendere concreto l'ideale cristiano e sacerdotale. Anche in lui, infatti, un certo intellettualismo e lo stesso svolgersi abitudinario della vita quotidiana arrischiano di soffocare lo Spirito (si veda, ad esempio, l'incontro con il « barbone » a p. 112).

Un tumore e la necessaria operazione subita nel 1958 cambiano la tonalità della vita del sacerdote francese. Dominante diviene da questo momento il pensiero della morte e della propria inutilità evangelica (cfr. gli evangelici « servi inutili »). La morte, che in un pensiero del 1946 era considerata una tentazione (p. 76), diviene la dolce compagna attesa negli ultimi anni che già da lontano si fa presente ed aiuta a conoscere meglio la propria posizione di fronte a Dio ed agli uomini. Si fa anche più profondo il desiderio di una spogliazione del proprio intimo, desiderio che traspare spesso già in varie pagine giovanili, ma che diventa ora una vera necessità. In questo l'autore è sostenuto dalla piena coscienza di essere povero, incapace, di non servire a nulla se non come strumento nelle mani del Padre. « La sola cosa che forse ho imparato e dove ho fatto qualche progresso è la conoscenza della mia povertà, della mia miseria » (1962,

p. 118), « ... di valido non ho che il mio sacerdozio, perché è il vostro, Signore... » (1965, p. 132).

L'ascesi spirituale cui si era sottomesso l'abbé Warnier, l'aveva fatto progredire visibilmente nell'amore di Dio e del prossimo: amore che l'aveva sorretto nelle difficoltà — « Sono in una grande notte, o mio Dio, ma sono in un grande amore, o mio Dio » (1925, p. 37) — e che ora con gratitudine riversava abbondantemente sui fratelli con i quali condivideva le grazie elargite dal cuore di Cristo (cfr. p. 120 s).

Alle pagine 141-149 sono pubblicati stralci di sermoni tenuti negli ultimi anni di ministero quale parroco a Reims. In essi si riflette esplicitamente un vivo zelo apostolico ed un fervente spirito di evangelizzazione. Il volume si conclude con il discorso funebre pronunciato dall'allora arcivescovo di Reims, monsignor Marty.

B. B.

GEORGES CASALIS: « PREDICAZIONE ATTO POLITICO » - Traduzione di P. L. De Lorenzi, Coines, Roma 1972, pp. 215.

La predicazione è l'atto maggiore del cristiano. Essa è sempre stata tenuta in gran conto, sulla scorta delle precise indicazioni evangeliche, fino al punto che l'*officium praedicationis* poteva essere affidato, secondo Pier Damiani, solo a coloro che, non beneficiando di alcuna ricchezza terrena, offrivano l'esempio di una vera vita apostolica. Predicazione e perfezione cristiana sono sempre stati indissolubilmente connessi proprio perché, essendo la predicazione il modo d'azione del cristiano nel mondo, essa presuppone quella speciale vocazione apostolica che preserva il cristiano da una contaminazione della sua intransigenza evangelica.

In quanto portatore della Parola, in quanto annunciatore del regno di Dio, il cristiano non può essere che altro Cristo per poter sperimentare sino in fondo la potenza escatologica della parola e la sua efficacia storica. Ora la predicazione sembra essersi sganciata da questo presupposto fondamentale che consiste nell'essere in qualche misura legata alla profezia o meglio a quella considerazione della profezia non tanto come ascolto e trasmissione della « voce » di Dio, quanto come capacità di interpretazione autentica del messaggio evangelico fondata sull'*intellectus fidei*. Diciamo questo perché assistiamo ad una dualizzazione della predicazione: da un lato osserviamo come la predicazione si svolga sul binario di una rozza e semplicistica « lettura » del Vangelo risolvendosi su un piano meramente morale, mentre dall'altro ci è dato ascoltare un tipo di predicazione che non esitiamo a definire velleitaria perché non pone la Parola a confronto con i fatti storici e in un certo senso la fede con la non-fede, ma la usa come criterio di scelta politica, come elezione di una parte politica. Ad un predicatore di tal fatta potremmo estendere il giudizio che Hegel affibbia allo storico primitivo: « Egli non ha perciò riflessioni da aggiungere, poiché vive egli stesso in mezzo al fatto e non è ancora andato al di là di esso; anzi, se come Cesare appartiene alla classe dei condottieri o degli uomini di stato, allora sono i suoi stessi fini che appaiono come i fini della storia » (*Lezioni sulla filosofia della storia*, p. 194).

Certo non si tratta per il predicatore di cogliere tanto il significato del fatto e di arrestarsi ad esso, quanto di giudicarlo risalendo alle cause, anzi alla Causa, a Dio, perché « l'uomo non può ricevere cosa alcuna, se non gli viene data dal cielo» (*Giovanni* 3, 27).

Spiace perciò che il padre Marie D. Chenu abbia offerto la sua firma alla presentazione delle prediche di questo pastore protestante che viene fatto passare per colui che « rivendica

l'impatto politico della Parola» (p. 10). Se dobbiamo accogliere questo come una novità, dovremmo, nel contempo, far forza su noi stessi per dimenticare che l'autentica predicazione ha sempre avuto questo contenuto, dai profeti del Vecchio Testamento, a Savonarola, fino ad alcuni più recenti interventi di Helder Camara. E' senz'altro giusto quel che dice il padre Chenu: « ... lasciare la realtà politica — oggetto e coscienza — al di fuori dell'economia del Cristo, al di fuori dell'impatto evangelico, è uno scacco diretto non soltanto all'efficacia, ma alla verità della parola di Dio» (p. 9) ma è cosa ovvia come lo è del resto quest'altra affermazione: «Non bisogna assolutamente ridurre il vangelo a un sostegno religioso in favore dell'ordine stabilito, né tanto meno a una sacralizzazione della rivoluzione» (p. 9). Ma, in realtà, l'autore non prende decisamente nessuna di queste due strade, ma si attesta su posizioni più rilassate: « ... non predico mai senza avere prima ascoltato le ultime notizie... » (p. 14). Si pensi invece al Savonarola: «Altra volta vi dissi quel che si ricerca allo officio del predicatore e della predica, e che lui non è sufficiente per sé stesso a questo ministerio, etiam che lui pensasse far per sé tutto quello che sia utilità del popolo; però gli conviene far molta orazione per avere adiutorio di sopra... » (*Prediche sopra Aggeo*, p. 78). Ci conviene dunque insistere in questo confronto così istruttivo.

Leggiamo, ora, questo passo in cui l'autore sembra stabilire una equivalenza tra « conversione » e « lotta ». Ascoltiamo: « ... con questo "vecchio mondo"... siamo noi i primogeniti, i cristiani interiori e ricchi, cittadini passivi e nazionalisti fanatici, siamo noi ad essere chiamati in causa in modo radicale, invitati alla conversione come per un rimbalzo della voce di Giovanni Battista. Ma questo grande capovolgimento cui essi ci chiamano, questo passaggio dal godimento alla responsabilità, dalla cupidigia alla solidarietà, nel tempo presente non può trovare altro modo di incarnazione se non nella nostra partecipazione attiva alla lotta per una società retta dalla giustizia... » (p. 100). Ed ora passando al Savonarola misuriamo l'abisso di fede che separa i due predicatori: « Non può adunque l'uomo per sé reggere sé medesimo, se Dio con lui non regge e non governa e tanto più quando l'uomo avesse a governare non solamente sé, ma un popolo ed una città; però dice: Nisi Dominus custodierit civitatem, frustra vigilat qui custodi eam, cioè: s'el Signore nostro non custodisce la città nostra invano vigila e si affatica l'uomo che l'ha in custodia... s'el Signore non governa lui e custodisce lui la città, invano gli altri si affaticano. Pertanto dico a te Firenze che mai innoverai né riformerai bene te stessa senza Dio e senza el vivere cristiano » (op. cit. p. 195).

Oscura e ambigua l'idea di conversione sulla quale l'autore ancora torna: « Convertitevi, in tutto il nuovo testamento significa: fate dietro-front; e qui: cambiate di prospettiva di fronte al male ed alla disgrazia, non abbiate gli sguardi stupidamente rivolti al passato, come la moglie di Lot che ne è rimasta paralizzata per sempre; invece guardate arditamente in avanti, rompetela deliberatamente con le potenze oscure e i misteri ossessionanti, prendete un atteggiamento attivo e responsabile, positivo e non negativo, impegnato e non passivo » (p. 117).

Semplice, preciso senza equivoci il contenuto della conversione espresso dal Savonarola: « Le insegne di Cristo sono: fare bene, stare confessato, stare comunicato, fuggire e' peccati, non offendere Dio, non offendere el prossimo ». (*Prediche sopra l'esodo*, p. 127). Ma finalmente il discorso sembra tradire una immediata intuizione e l'autore scopre tutte le sue carte non senza un attimo di esitazione, però subito virilmente represso: « Tutto si decide... nel rapporto con i poveri. Ve ne prego, non giochiamo a rimpiattino obiettando che si è sempre ricchi rispetto ad un povero e che i più poveri sono proprio i ricchi che non si credono poveri... Ebbene! bisogna sapere se noi lottiamo al loro fianco per la loro liberazione dalle diverse schiavitù che li alienano, op-

pure se di quando in quando li facciamo beneficiari di una elemosina... Sappiamo in ogni caso che non c'è alcuna possibilità di incontrare il Cristo se manchiamo a quell'appuntamento... » (p. 164). All'autore che vuole essere maestro di scelte liberanti mentre anche lui porta al piede la catena della metafisica di classe, dedichiamo ancora una volta queste parole del Savonarola: « Io ho detto loro (ai poveri n.d.r.): e' vi bisogna vivere col timore di Dio, e sarete aiutati, perché Dio non manca mai di suvvenire al povero, quando e' fa bene e raccomandasi a Dio, né si legge che nessuno servo e amico di Dio Iddio l'abbi lasciato morire di fame... Io vi dico, poveri cattivi, che dite essere tribulati, che, se non vi convertite al bene operare, che voi arete l'Inferno di qua e ancora poi di là nell'altra vita... » (*Prediche sopra Aggeo*, p. 101).

Non ci pare di dover ulteriormente sottolineare quanto l'autore sia lontano da una predicazione cristiana autenticamente intesa; sicché la sua novità non è che una stortura, una deviazione della predicazione, un ossequio alla moda che vuole tutto risolvere e però senza la potenza di Dio unita a quella dell'uomo, ma usando il suo nome per appiccicarlo esternamente ad una volontà umana che vuol sollevarsi oltre i suoi limiti. L'autore cita spesso Lutero (pp. 55, 90, 117, 152, 156) e lo fa anche a p. 114: « Si pensa a Lutero e alla guerra dei contadini, a tutti i controsensi e alle interpretazioni politiche del vangelo attraverso i secoli ed ai bagni di sangue che ne sono risultati... ». La lotta dei contadini, nel 1525, in Germania, non era motivata da interpretazioni politiche del Vangelo: « ...le noeud du conflit était ailleurs. Son but était d'obtenir un statut politico-social plus équitable et le droit de se défendre contre l'arbitraire et l'injustice... les préoccupations religieuses étaient donc pour eux secondaires » (J. Lortz, *La Reforme de Luther*, p. 449). Comprendiamo, tuttavia, l'imbarazzo dell'autore su questo punto; anche Lutero, sia pure in modo diametralmente opposto a quello di Savonarola, si poneva fuori di una logica di classe o più precisamente l'accettava ma abbracciando la causa dei forti e dei potenti: « Dunque l'autorità proceda di buon animo e colpisca con buona coscienza finché le resta un filo di vita; essa può vantare a suo credito l'avere i contadini dalla loro una coscienza cattiva e una causa ingiusta, e qualunque d'essi venga per ciò ucciso, è perduto anima e corpo ed in eterno è preda del demonio » (Lutero, *Sulla guerra dei contadini*, p. 488).

Ecco il segno della debolezza, della inautenticità del cristiano, quello di far parte con una forza storica, qualunque essa sia; è il riflesso di una fede torbida che finisce talvolta con lo sconfinare in una fanatismo ideologico in cui si vorrebbe serrare la densità del significato della presenza della Chiesa nella storia.

E' questo il punto di coagulo delle complicità, il punto di solidarietà e di coesione di quelle individualità che lavorano per una soggezione del cristianesimo al mondo.

AUTORI VARI: « MYSTERIUM SALUTIS » - Volume quinto, parte prima: « L'evento Cristo », traduzione dal tedesco di A. Dusini, G. Moretto, D. Pezzetta, Queriniana, Brescia 1972, pp. 940.

Il corso di dogmatica *Mysterium salutis* è giunto, con questo saggio, alla cristologia.

Anche in questo volume l'influenza della teologia rahneriana è dominante. I due saggi speculativi del volume (« Abbozzo formale e introduzione storico teologica » di Elmar Klinger e « Linee di cristologia sistematica » di Dietrich Wiederkehr) sviluppano impostazioni che hanno in Rahner il loro fondamento. Il saggio di Juan Alfaro: « Le funzioni salvifiche del Cristo

quale rivelatore, sacerdote e signore », si situa, invece, sul piano della cristologia tradizionale.

Sia il saggio del Klinger che quello del Wiederkehr si pongono criticamente per rispetto alla formula di Calcedonia. L'« evento Cristo », il titolo del libro, indica la linea di formulazione cristologica preferita: Cristo è un « avvenimento per il mondo e per Dio » (p. 41) Il Klinger tende a esporre il Cristo metafisicamente come la dimensione trascendente del mondo, il suo fondamento divino. « La relazione con il mondo che il Cristo evolve nella sua persona corrisponde all'atteggiamento che Dio ha assunto nei confronti della creazione intiera » (p. 39).

Se consideriamo il mondo come « avvenimento » in Dio, allora questo avvenimento è Cristo, perché Cristo è il nome dell'avvenimento in Dio. Vi è dunque un processo, un divenire, in Dio, e questo processo è la sua alienazione, il suo poter essere nell'altro. L'evento di alienazione in Dio è il fondamento del mondo, e perciò Cristo, evento di alienazione in Dio, è l'essenza del mondo (cfr. p. 51 e p. 57). L'evento in Dio può essere, dunque, espresso così: « Dio si esplicita nell'alterità radicale ed attua la propria efficacia nella realtà dell'altro da sé » (p. 56). Ma esattamente perché vi è un « autotrascendimento in Dio » (p. 56), cioè perché Dio si autotrascende alienandosi, il mondo non può esistere che autotrascendendosi: « il mondo possiede una speciale possibilità salvifica soltanto nella sfera di questa alterità, nella sua radicale autotrascendenza » (ib.). Il Cristo è dunque al medesimo tempo l'autotrascendimento di Dio nel mondo e del mondo in Dio. In questo senso il Klinger può definire, secondo la terminologia della Soelle, il Cristo come rappresentante. Questo è lo schema metafisico entro cui è inquadrata la cristologia.

Il mondo appare, dunque, come un processo intradivino, in cui la mediazione è fornita dall'uomo, in quanto data da Gesù Cristo.

Il riferimento alla dialettica è qui immediato: ma non esiste propriamente la figura sintetica, non esiste una identificazione dinamica, esiste semplicemente identità. L'autotrascendimento di Dio è anche l'autotrascendimento del mondo: si può dire che Dio e mondo esistono soltanto in quanto esistono nel reciproco autotrascendimento puro, il Cristo.

Il Cristo è il vertice di Dio, cioè il suo autotrascendimento e, al tempo stesso, il fondamento e l'autotrascendimento del mondo; la alienazione non è qui espressa dialetticamente perché l'autotrascendimento e l'alienazione di Dio coincidono appunto con l'autotrascendimento e il fondamento del mondo.

Nello schema del Klinger autotrascendimento e alienazione sono un vertice del divino: sicché potremmo dire che cosmogonia, antropogonia e teogonia sono un solo processo. L'autotrascendimento può dirsi la perfezione ed il compimento di Dio. Abbiamo così una teologia secolarizzata, non una teologia dialettica, cioè una teologia che esprime l'identità del mondo, dell'uomo e di Dio in una unica figura: il Cristo.

La coincidenza semplice di Dio e di uomo in Cristo è il tema esplicito del saggio del Klinger: « Se Dio, l'interiorità e l'intimità più assoluta, si esprime in modo tale che tutto ciò che esiste, senza compromettere la propria identità, trovi proprio in lui la sua ragion d'essere, allora in Gesù Cristo Dio e uomo sono, in senso vero, la stessa cosa » (p. 40).

Si ha così la soppressione del Logos come persona divina e mediazione intradivina del mondo, e la collocazione sulla medesima linea di uomo e di mondo come Cristo. E' l'uomo Cristo e non il Logos Cristo la vera figura in cui l'interiorità divina assoluta si esteriorizza e si manifesta.

Possiamo risalire qui a una linea tradizionale della speculazione tedesca che parte da una lettura naturalistica di Eckart e giunge in prospettiva rovesciata al *Mysterium magnum* di Jacob Boehme. Nel Cristo appare il compimento di Dio, il suo perfetto costituirsi, « il punto culminante in cui Dio esce dalla sua oscurità » (p. 42). Il Cristo è perfetto Dio nel senso che in

lui Dio è perfettamente costituito, emerso dalla sua « interiorità » e dalla « oscurità ».

Così la vita, la morte, la resurrezione di Gesù assumono il carattere di un mito espressivo della teogonia: « la storia della salvezza universale e la morte di Gesù da una parte... e la resurrezione di Gesù dall'altra, risultano immediatamente correlate: nella loro dialettica dimostrano come Dio stesso si possa evolvere nell'Altro... La mediazione del "totalmente Altro" è il cardine che sorregge l'intero processo salvifico » (p. 57). La storia universale stessa appare come questo processo teogonico: « la storia del mondo possiede, a suo modo, una struttura cristologica, è il corpo del Logos: in essa si manifesta la sua morte e la sua resurrezione... Vita, morte e resurrezione di Gesù aprono la storia alla sua verità più autentica e rendono percepibile il mondo nella sua essenza più originaria » (p. 57).

Ma che senso ha allora il peccato, se Cristo è il nesso fondante del mondo? Una volta identificato in Cristo l'uomo e il mondo, che senso ha la libertà, e che senso il peccato? « Cristo vive di quell'intima relazione che lo stringe all'intera realtà, proprio perché fra esteriorità ed interiorità... esiste una correlazione così perfetta che la sfera intima di Dio può essere considerata la sfera estrinseca del mondo e viceversa (la comunicazione degli idiomi [sic!]), dove il mondo, dunque, afferrato nella sua intimità da Dio, non potrà più venir compreso — naturalisticamente — come fine dell'essere umano. Cristo, in quanto attualizzazione di ciò che l'uomo e il mondo significano nella loro più vera profondità, svela anche l'autentico significato di una preistoria » (p. 57).

Per converso, l'evento Cristo perde qualsiasi individuale singolarità, per assumere l'impersonalità e il carattere comune e generale che conviene ad un fondamento. Così la concezione cristologica della storia consente una lettura secolaristica della cristologia.

Possiamo esprimere la cristologia dell'altro saggio di teologia speculativa citato, quello del Wiederkehr, con questa sua formula: « il rapporto storico di Gesù con Dio è la realizzazione della sua filiazione divina » (p. 764).

Questa proposizione esprime il risultato della critica della formulazione di Calcedonia. Ciò che il Wiederkehr vuole negare è che la persona divina sia in Gesù distinta dalla sua realtà storica ed umana: proprio questa realtà storica ed umana di Gesù è la sua filiazione divina: « Non si deve parlare dell'agire di Dio in forma umana, ma come forma umana » (p. 638). In altri termini, « la vita di Gesù è la storia della sua autofiliazione divina » (p. 663); « la storia dell'autoevento di Dio è la storia di Gesù e viceversa » (p. 642). Ciò comporta una riqualificazione dell'antropologia: « l'essere dell'uomo si rivela come la possibilità da Dio stesso presupposta alla propria relazione con il mondo » (p. 686). Essa è un momento della cristologia. Il Cristo e l'uomo stanno anche qui nel rapporto di fondamento a manifestazione: « la realtà dell'uomo Gesù Cristo è il fondamento intimo dell'essere umano e l'essere umano è la possibilità esterna della realtà di Cristo » (p. 685). Anche qui cosmologia e teogonia coincidono: « Dio si pone di fronte al mondo nello stesso rapporto in cui si trova da sempre di fronte a sé stesso » (p. 670). Dio, dunque, si compie nel mondo attraverso la mediazione cristologica, che non è l'eliminazione ma l'attuazione del sé divino. Abbiamo, dunque, un processo teogonico che è l'attuazione di Dio nel mondo attraverso la mediazione cristologica: « Se il compimento della storia ha il suo fine nel fatto che Dio si rapporta alla realtà proprio allo stesso modo con cui si rapporta in sé stesso, e se questo rapporto escatologico di Dio è e rimane mediato escatologicamente, allora questa immediatezza immediata appartiene alla natura eterna di Dio » (p. 671). Così la « divinità » del Cristo è dedotta dalla « divinità » del mondo. Il mondo è una relazione costitutiva di Dio con se stesso; per questo la mediazione immediata che fonda il mondo appartiene alla natura eterna propria di Dio. Con tali

premesse la revisione formale di Calcedonia è possibile: « non siamo costretti a negare alla realtà umana di Gesù la cosa più essenziale, cioè l'essere persona, tuttavia non separiamo l'unica realtà di Cristo in due persone, ma possiamo considerarla come l'unica esistenza filiale » (p. 696). Cioè, in Gesù, vi è una sola persona umana: e questa è il fondamento divino del mondo. Egli è « la mediazione dell'immediatezza di Dio stesso » (p. 659) e cioè il principio di uno stadio più profondo della divinità, l'autocoscienza di Dio colta mediante la posizione della diversità e della diversità come identica a sé. Il prezzo della sostituzione della persona umana alla persona divina è però molto alto. Si deve giungere a saldare in un unico processo teogonia, antropogonia e cosmogonia; debbono cadere così sia il concetto di trascendenza che quello di creazione, oppure essi debbono essere radicalmente trasformati.

Il Wiederkehr sostiene che il superamento della cristologia di Calcedonia consente l'adozione di una formula più trinitaria, in quanto il riferimento di Gesù al Padre non è più mediato dal Logos. Ma in realtà viene meno alla dimensione dello Spirito: una pneumatologia non è in alcun modo accennata o svolta dal Wiederkehr. Questa esposizione trinitaria è sempre una esposizione Padre-Figlio o meglio Padre-Gesù. Questa prospettiva manca in ragione stessa della esposizione generale del Wiederkehr: la relazione Dio-mondo è concepita in chiave di fondamento-manifestazione. Non è dunque pensabile una alterità che non sia una alterità interna all'identità. In queste circostanze il termine binario è del tutto autosufficiente: come è possibile una conciliazione all'interno della identità?

Il mondo è nel Cristo l'autocompimento di Dio. Nella morte e nella resurrezione di Cristo il mito teogonico è interamente compiuto: qual è allora il senso della Pentecoste? Nel Cristo, nella sua vita e nella sua morte si ha l'alienazione di Dio, che è il fondamendo del mondo; la manifestazione del carattere divino del mondo, termine del processo teologico si ha nella resurrezione di Cristo.

In questa prospettiva non ha senso una pneumatologia. Essa suppone infatti una distinzione ontica tra l'uomo e Cristo, e tra il mondo e Cristo. Suppone che l'uomo possa aderire a Cristo non mediante una semplice dimensione ontica ma mediante una scelta: suppone la possibilità del peccato e la realizzazione della libertà mediante una trasformazione divinizzante, opera dello Spirito Santo che, sola, colloca la persona in relazione al Cristo. L'assenza della pneumatologia sottolinea ed esprime che una dimensione personale non può essere salvata in una prospettiva teologica che non fondi radicalmente l'alterità tra uomo e Dio.

Così la rovina della cristologia tradizionale trascina con sé la crisi della dogmatica trinitaria.

La prospettiva spirituale che si descrive a partire da questa teologia è una prospettiva secolarizzata, con dimensioni teosofiche. Il Cristo è l'autocompimento di Dio nel mondo: egli è così immanente ad ogni dimensione ed esperienza intramondana. L'uomo è la espressione del fondamento cristico del mondo e le manifestazioni umane non possono non essere, nella loro tipicità, manifestazioni del fondamento, e cioè manifestazioni cristiche. Rimane così esclusa sia un'esperienza mistica di Dio in quanto Dio, perché la dimensione compiuta di Dio è il mondo: e rimane esclusa un'esperienza atea, perché essa è impossibile e illusoria, in quanto il mondo è il compimento di Dio. Rimane solo una posizione umanistica, in cui l'uomo appare come dimensione di potenza assoluta, in dialettica con il dato naturale e storico (cioè con l'alterità). Questa dialettica conduce sempre alla vittoria dell'uomo, che è, per essenza, autotrascendimento. Non si dà perciò un dramma storico, perché l'uomo è potenza e non libertà in sé e per sé.

La cristologia del Wiederkehr suppone quella del Rahner, come la suppone del resto la cristologia dello Schoonenberg, qui recentemente espo-

sta: tuttavia essa, pur riconoscendo amplissimamente questo suo debito, si manifesta come critica della « cristologia della coscienza » rahneriana. Il Rahner non è giunto alla formale identificazione del Figlio con la persona umana di Gesù, anche se tutte le premesse che Wiederkehr ha usato sono rahneriane. In Rahner viene infatti espresso il Cristo quale punto di confluenza dell'autotrascendimento con l'autotrascendimento dell'uomo, ma l'uomo stesso è visto come alienazione di Dio, cioè fondato su un processo teogonico, in chiave di una filosofia dell'assoluta identità. Così non si può non notare che la cristologia del Wiederkehr appare uno svolgimento non spurio della posizione del teologo austriaco.

Non si poteva pensare che l'avventura della teologia degli anni '50, iniziata con l'affermazione dell'immanenza del soprannaturale nel naturale, conducesse così innanzi, cioè ad una prospettiva di teosofia secolaristica.

La struttura dogmatica cristiana non è più conservata, ma, piuttosto che nello scontro, i nuovi principii si affermano nel quadro di una fraseologia tradizionale, secondo un metodo che ricorda quello dell'antico gnosticismo.

In questo quadro mistificatorio, non meraviglia di trovare in *Mysterium Salutis* belle e ricche esposizioni dottrinali come il saggio citato dell'Alfaro o un saggio come quello dello Schnackenburg sulla cristologia del Nuovo Testamento, quello sullo « Sviluppo della cristologia nei dogmi e nel magistero » di Piet Smulders, o quello sui « Fondamenti vetero testamentari della cristologia del Nuovo Testamento » di Notker Fuglister.

Il saggio dello Schnackenburg, in particolare, sostiene il fondamento neotestamentario della cristologia di Calcedonia e l'unità della cristologia neotestamentaria; il che non si confà ai saggi citati di teologia speculativa. Il saggio dello Smulders si avvicina maggiormente, almeno nelle sue conclusioni, alla prospettiva dei due saggi esaminati (cfr. p. 596).

E' singolare come il secondo concilio di Costantinopoli, che sottolineò fortemente le conseguenze dell'assunzione da parte del Verbo sulla natura umana assunta, non sia praticamente considerato in questo saggio.

Il *Mysterium Salutis* sceglie in questo modo le vie della revisione degli stessi assunti dogmatici e di una nuova interpretazione del messaggio cristiano. Benché il libro abbia l'approvazione ecclesiastica, il giudizio che abbiamo dato sui saggi speculativi mostra le riserve che nutriamo sull'ortodossia di questa linea di pensiero.

G. B. B.

GIOVANNI AMBROSETTI: « DIRITTO NATURALE CRISTIANO » - Studium, Roma 1971, pp. 244.

« La categoria del diritto naturale cristiano, come si è storicamente via via formata attraverso la polarizzazione esercitata dai temi del cristianesimo, rappresenta una direzione autentica e necessaria di convergenza verso la rivelazione. Dialettica fra l'elemento soprannaturale e quello filosofico della intelligenza e della volontà elevati dalla grazia, sintesi di intelligenza ma anche di vita e di esperienza, insomma posizione spirituale, questo il diritto naturale cristiano » (p. 24).

Sono sufficienti queste due enunciazioni per dare un'idea della serietà e dell'impegno con cui l'autore, peraltro profondo conoscitore della materia, si è accinto all'opera.

Dopo aver opportunamente differenziato il concetto di « legge naturale » espresso nella filosofia scolastica dall'ideologia giusnaturalistica formatasi nei secoli diciasettesimo e diciottesimo il cui contenuto razionalistico ed antistorico fu presto travolto dalle nuove correnti culturali, l'Ambrosetti si preoccupa di porre in evidenza, collegandosi alla tradizione del pensiero cat-

tolico, non solo la legittimità ma la necessità pure della sintesi « diritto naturale-cristianesimo ». Esso si esprime come l'incontro di ragione, teologia e storia, « essendo sempre riservato alla ragione il compito di far da mediatrice fra le istanze della natura umana, l'Autore di essa e la storia » (p. 47). Ne deriva che il diritto naturale, cioè il riconoscimento e la ricerca di una serie di norme di condotta oggettive e fondamentali nei vari momenti della storia dell'uomo, si pone come elemento caratterizzante e se vogliamo discriminatore del pensiero cattolico: mette in luce l'Ambrosetti come su questo tema maggiormente risaltino le deviazioni dall'ortodossia cattolica.

La parte seconda del volume è dedicata ad una rapida sintesi dello svolgimento storico-dottrinale: i momenti della « patristica », della « scolastica » e della « post-scolastica » (Vico), dominati rispettivamente da interessi in prevalenza teologici, filosofici, storicistici. Col Vico — l'interpretazione del cui pensiero non si rifà ovviamente al positivismo di Cattaneo, né all'idealismo di Croce e tiene conto com'è giusto dell'opera vichiana specifica, il *De uno* — s'interrompe la serie dei grandi filosofi del diritto naturale cristiano.

Il pensiero giusnaturalistico del razionalismo ha il sopravvento e la sua caduta nel secolo decimottavo sembrerà travolgere l'idea stessa di legge naturale; nota invece l'autore come la « rinascita del diritto naturale », alla quale si è assistito in questi ultimi decenni, tenda ad ignorare la parentesi razionalistica ed a considerare il problema del diritto naturale dalle sue dimensioni storiche (come il Vico). Ciò sarebbe ovviamente assai indicativo della continuità nel pensiero del diritto naturale cristiano.

La parte terza è dedicata ad un ulteriore approfondimento di alcuni temi particolarmente rilevanti: prima di tutto il rapporto teologia-diritto, due termini che se « li consideriamo dal punto di vista di contemporanee concezioni, o li vediamo come attirati da un'affinità, la quale però sarebbe inautentica e provocherebbe la loro caduta irreparabile; oppure divisi da un contrasto, che avrebbe come esito la loro dissoluzione » (p. 177). Giustamente l'autore ravvisa nella teologia naturale intesa come ineliminabile necessità per l'uomo di tendere e comprendere la realtà e Dio, e nel diritto « come forma di giustizia fondamentale, come ordine essenziale all'umanità » un necessario completamento, che non si risolve per ciò « in una consumazione del diritto da parte della teologia, ma in una più forte tensione, che si rivela anche per la dottrina teologica che ricomprende la giustizia, si fa giusta » (p. 182). Si pone così un ulteriore problema, assai delicato, il rapporto del cristianesimo, dottrina d'amore, col diritto naturale: come i due termini così diversi possono conciliarsi?

L'Ambrosetti a mio avviso insiste troppo sulla esteriorità e sulla negatività del diritto naturale; direi che il concetto di diritto naturale che talvolta viene espresso assume dei caratteri troppo simili a quelli del diritto positivo, il quale ovviamente nulla ha a che vedere coll'amore cristiano. La conclusione dell'autore — « la legge rimane nel suo aspetto negativo e l'amore soprannaturale facilita l'intelligenza e sostiene la volontà a praticarla anche nei temi più aspri della vita quotidiana, venendo la grazia immancabilmente in soccorso » (p. 200) — sembrerebbe creare un dualismo, anche se poi mitigato, « fra legge e amore nell'uomo vi è un incontro e un'unità », che può lasciare perplessi.

Pare improprio esprimere la legge solo come proibizione, perché in tal modo se ne sminuisce la vera funzione che, come lo stesso Ambrosetti altrove ha chiaramente espresso, consiste nel condurre l'uomo e la storia al traguardo che Dio stesso ha stabilito. Non riesce difficile così vedere nella legge l'espressione dell'amore cristiano, ancora imperfetta forse in quanto storicizzata, ma non per questo in contrasto con esso.

Nell'ultimo capitolo l'autore esamina alcune istituzioni della storia, come

il matrimonio, il lavoro, la proprietà, lo stato.

L'opera in conclusione riveste un notevole interesse, sia per i problemi che affronta, sia per certe intuizioni felici che vi si colgono, sia per i richiami e i collegamenti col pensiero antico e moderno che l'Ambrosetti conosce profondamente. La parte storica in particolare, sintetica ma incisiva, costituisce un utilissimo prospetto per chi voglia approfondire il tema del diritto naturale cristiano, delle cui dimensioni oggi la storia necessita, forse perché disponibile più che in passato ai suoi stessi valori.

S. S.

GIACOMO NOVENTA. « HYDE PARK » (L'unificazione socialista o l'innocenza della cultura) - Scheiwiller, Milano 1972, pp. 58.

La riscoperta di Giacomo Noventa continua. Dopo i saggi *Caffè Greco* (1969) e *Storia di una eresia* (1971), ora è la volta di questo libretto, che conferma l'*irregolarità* dell'autore rispetto alla cultura ufficiale italiana.

Giacomo Noventa è lo pseudonimo di Giacomo Ca' Zorzi, di nobile casato, nato a Noventa di Piave (Venezia) nel 1898 e morto a Milano il 4 luglio 1960, dopo una vita abbastanza irrequieta ed anche bizzarra (per esempio fondò riviste e quotidiani, come *La gazzetta del Nord*, in questo dopoguerra, che egli redigeva da solo).

Giacomo Noventa era prima di tutto un cattolico che aveva assorbito Maritain, alla sua maniera; tuttavia il suo cattolicesimo si era ammorbidito per l'influenza esercitata dalle idee liberali ricevute in gioventù. Un cattolico liberale che vedeva positivamente l'evento della rivoluzione d'ottobre in contrapposizione all'ideologia egualitaria marxista (leninismo realista contro marxismo utopico), che respingeva sia il clericalismo che l'anticlericalismo. A questo proposito vi è in *Hyde-Park* questa messa a punto: « La nostra impreparazione psicologica a considerare il clericalismo prima ancora un vizio e un pericolo per la religione che un vizio e un pericolo per lo Stato, la nostra inevitabile e profonda alleanza con i clericali nel considerarlo una caratteristica e non un vizio essenziale della religione cattolica e di ogni altra religione » (p. 37).

Noventa rifiutava tanto la cultura fascista che quella antifascista (i due volti della cultura ufficiale), auspicava che uno Stato autenticamente laico deve ispirarsi alle idee universali della dottrina cattolica (sue parole testuali), distingueva fra popolo e volgo (massa), preconizzava una democrazia aristocratica, che desse spazio alle aristocrazie della capacità e della cultura. Indubbiamente alcune sue distinzioni erano troppo sottili e quasi capziose, alcune affermazioni abbastanza scontate come la seguente, dati gli ambienti intellettuali da cui Noventa proveniva: « Questi uomini che continuano la tradizione di Rivoluzione liberale, di Giustizia e Libertà, del Partito d'Azione, e dei vari movimenti di autonomia socialista, di risorgimento liberale e di liberalismo cattolico, sono, *per quel che è dato vedere*, i migliori cittadini italiani » (p. 28).

Spictatamente anticrociano, socialista a suo modo, cattolico e liberale, azionista contro gli azionisti, contraddittorio, in qualche misura, Giacomo Noventa potrebbe ingenerare l'impressione di essere un anticonformista per puntiglio, un brillante esibizionista che vuol attirare l'attenzione di qualcuno. In realtà era uno spirito libero, con alcuni grossi limiti derivatigli dalla sua educazione, fondamentalmente, sul piano politico, condizionata dai gruppi aristocratici di Giustizia e Libertà dei fratelli Rosselli e dalle idee di Gobetti. Un cattolico liberale, sostanzialmente, in cui però l'idea tradizionale cattolica prevaleva fino a sconfiggere o a cacciare quella liberale (si capiva che quest'ultima era un'idea messa là a fargli fare bella figura nei salotti

borghesi nei quali gli piaceva recarsi per motivi letterari).

Hyde Park riconferma queste caratteristiche ormai incontrovertibili di Noventa, a cui bisogna aggiungere l'emotività e anche l'acutezza del pensiero e, insieme, lo stile controllato, leggermente eloquente, talvolta palesemente ironico.

Una delle note che più fanno apprezzare il saggista veneziano è quel suo procedere, a metà solenne e a metà semiserio; quel suo rifuggire dai luoghi comuni e dalla retorica per un innato senso di humour, che lo rende ricco umanamente. In genere parla seriamente, e un po' pomposamente, con sottintesi faceti di certe cose, ma vuol dire tuttaltro; prende in giro, insomma, le cose importanti con il loro abito mentale; si propone di dissertare su argomenti precisi, e alla fine ci si ritrova con una prosa emblematica, di duplice lettura. La lettura sottesa si presenta lusinghiera straordinariamente originale, ricca di giudizi che sembrano inseguire un discorso sotterraneo, ma ben precisato. Un'architettura interna, in definitiva, dentro un'architettura di schemi esterni.

Così è anche in *Hyde Park*, dove è l'unificazione socialista o l'innocenza della cultura. Si capisce però dalle prime battute come tutto ciò gli serva soltanto per non smarrirsi, per arrestarsi al momento giusto e non sconfinare chissà dove.

Il libro comincia così: « Signori, a quale tipo di conversazione ci siamo invitati questa sera? A quale tipo di conversazione ci invitiamo da quando esaltiamo in Italia la necessità del dialogo. Le conversazioni possono essere *divine, demoniache, tragiche* e *comiche*. Questi mi sembrano i tipi principali, da cui tutti gli altri tipi o sottotipi derivano » (p. 9).

Offerta poi una distinzione fra le diverse conversazioni, Noventa così prosegue: « *Gli apologisti della necessità del dialogo non hanno evidentemente tenuto conto di queste distinzioni.* Per loro i dialoghi sono sempre divini, le conversazioni sempre divine. Non interromperebbero, e non consiglierebbero mai di interrompere, una conversazione qualunque essa sia. Il risultato di una conversazione non può essere per loro che un più grande amore, una più grande pace, una più grande armonia fra coloro che conversano... » (p. 10).

Si comprende che Noventa era un conoscitore di uomini e della loro natura, se ha così tanto bene anticipato le mistificazioni che si nascondevano sotto la formula, anche ecclesiale, del *dialogo a tutti i costi*, a costo di barattare perfino la propria singolarità personale e l'originalità cristiana. Si potrebbe dire che *Hyde Park* costituisca, essenzialmente, un saggio atto a prevenire le delusioni del dialogo (fu scritto nel 1956) e a distinguere come la parola non sia gioco o strumento che si possa, impunemente, prostituire: « Quando non potremo più parlare amichevolmente con qualcuno, quando i nostri discorsi più confidenziali incominceranno da un "Chers amis, il n'y a plus d'amis..." ci resterà pur sempre la possibilità di quell'indiscreta apologia del dialogo, di cui vi dicevo in principio... E quando non potremo più parlare con nessuno in nessun modo, ci sarà sempre possibile parlare della necessità di parlare con tutti... Ma arriveremo davvero a questo punto? *Altro è parlare di parlare, altro è parlare* » (pp. 50-51).

Sono parole che oggi vanno meditate al di là del contesto occasionale in cui Noventa le inseriva. Sono parole semplici e vere.

Giacomo Noventa si è sempre vantato di essere portavoce della *cultura sotterranea* presso la cultura ufficiale. Di quella cultura che si formava, in opposizione al clima dominante, nella sincerità, nell'inquietudine e nella speranza che esistesse una certezza, dopo aver traversato « zone d'ombra ». La sua stessa opera di poeta in dialetto, lo stesso stile del personaggio Noventa e perfino le sue idee rimasero in zona d'oscurità durante la vita. Ciò testimonia dell'autenticità della sua ricerca.

Oggi « tradizionalisti » e « progressisti di sinistra » (cattolici o laicisti non importa) cercano non le zone d'ombra ma il successo, e cercano, dopo aver

annusato il vento che spira, di annettersi tutto ciò che possa loro servire in ragione della vanità. Tentano di annettersi anche questo irriducibile Noventa, troppo arguto per poter essere di qualcuno.

Sarà perciò opportuno ricordare a costoro quanto Noventa scrisse a proposito, non di loro precisamente, ma di quegli uomini che si possono trovare nelle loro stesse condizioni di spirito (di spirito carnale, di orgoglio, di vanità e di successo a costo di tradire se stessi), qualsiasi siano le circostanze, i luoghi e le idee per i quali sono al servizio: « Molti anni fa, a Piccadilly, una delle piazze di Londra dove più splendono le luci e fervono i traffici, un vecchio gentiluomo londinese, noncurante del proprio pericolo e del fastidio altrui, camminava troppo lentamente in mezzo al viavai delle automobili, ritornava sui suoi passi, si fermava di tratto in tratto per curvarsi di più, come chi cerca qualcosa. Un poliziotto gli si avvicina, lo trae in disparte e, incerto se meritasse contravvenzioni o assistenza, si limitava a chiedergli: " Che cosa cerca, signore?". "Il mio orologio d'oro". "Ma è proprio sicuro di averlo perduto da queste parti?", continuava il poliziotto. "No", rispondeva il vecchio gentiluomo, "credo proprio di averlo perduto a Hyde Park". "E perché lo cerca qui?". "Perché qui fa più chiaro" » (pp. 52-53).

« Ma non posso pensare — continua Noventa — al vecchio gentiluomo senza pensare soprattutto ai nostri migliori compagni: ai nostri amici della cultura ufficiale. Anch'essi cercano qualcosa dove più splendono le luci e più fervono i traffici » (p. 53). E conclude: « Si tratterebbe tuttavia, anche per loro — se non vogliono essere condannati a quelle indiscrete apologie del dialogo, a quell'assoluta incapacità di parlare e di agire, a cui sono condannati tutti coloro che rinnegano o esultano, senza comprenderlo, il proprio passato — di cercare quella piccola storia dove l'hanno perduta. Di traversare una zona d'ombra. Di ritornare a Hyde Park » (p. 54).

F. M.

CHARLES DUQUOC: « CHRISTOLOGIE » - Vol. II: « Le Messie ». Cerf, Paris 1972, pp. 352.

Il volume secondo della *Christologie* del Duquoc continua la linea di ricerca iniziata con il primo volume (cfr. la recensione apparsa su *Renovatio*, n. 1/1971, gennaio-marzo, pp. 117-120). Il primo era dedicato alla vita di Gesù, questo considera la passione e la glorificazione, sino alla parusia.

L'autore intende sottolineare il riferimento alla persona, alla storia e al messaggio di Gesù Cristo, di tutta la sua storia salvifica. Il Cristo della fede non ha senso se non in riferimento al Gesù della storia. Siamo all'opposto dell'orizzonte che ha il suo vertice in Barth e in Bultmann.

Cristo è espresso dalla prosa efficace dell'autore in una dimensione storica precisa: è colui che ha preteso opporre la debolezza dell'uomo alla forza del potente, che ha voluto rovesciare non un potere, ma il primato del potere nella storia dell'uomo. Egli è colui che ha respinto il messianismo inteso come rifiuto totale del presente, come drammatizzazione delle contraddizioni perché si plachino in un atto di potenza esercitato sulla storia da Dio: ed è colui che ha rifiutato anche l'insurrezione politica ed i mezzi di risposta popolare all'aggressione dei poteri, non volendo accettare la logica interna all'esercizio risolutivo della forza.

Così Cristo assume una precisa figurazione politica, che potremmo definire come quella della contestazione dei poteri, in quanto forme di dominio dell'uomo, illegittime corruzioni delle legittime autorità, sia pagane che israelitiche. In questo Gesù riprende la posizione dei profeti. I profeti non sono dei facitori di utopie. L'utopia è per Duquoc la proiezione dell'assetto sociale vigente liberato dai suoi limiti. Le utopie non trascendono la storia che con la fantasia. Ma i profeti

non propongono un assetto istituzionale determinato; il loro concetto di giustizia non si situa sul piano della legittima critica politica, quella che ha per spazio il mondo etico delle istituzioni. Così accade anche per Gesù, la cui prospettiva, il Regno di Dio, è di carattere escatologico e non politico ed istituzionale.

Il mondo dei poteri, cioè le istituzioni deformate dall'arbitrio umano, condannano un innocente. Non è sostenibile la tesi del Pannenberg secondo cui Gesù era stato condannato legittimamente secondo la Torah: dal punto di vista della tradizione biblica, Gesù è condannato ingiustamente. Anche sul piano della legittimità politica, la condanna di Gesù non ha fondamento. Gesù è condannato dai poteri, non dalle tradizioni o dalle leggi. Le istituzioni sono colpevoli solo perché sono deformate. Gesù muore, dunque, perché ha rifiutato la logica del potere, perché non ha opposto violenza a violenza. La sua morte proverebbe il trionfo dei poteri: l'uomo è più debole dei poteri, non gli rimane che accontentarsi del suo *status* di soggetto. E tuttavia vi è una risposta alla morte di Cristo: la sua resurrezione.

Il Duquoc discute lungamente le principali posizioni della teologia di lingua tedesca sulla resurrezione di Cristo. Egli è vicino alle tesi di Pannenberg e sostiene che senza un fatto reale, un fatto decisivo capace di cambiare la sconfitta in vittoria, la storia della predicazione e della vita di Cristo non avrebbe senso, se non come episodio della sconfitta dell'uomo. La resurrezione conferisce senso alla storia di Cristo, ma soltanto in quanto è avvenimento, in quanto è realtà. Il grado di realtà cui appartiene la resurrezione non è però chiaro in Duquoc, come non è chiaro in Pannenberg. Ambedue, mentre stabiliscono la necessità del fatto, sostengono che esso trascende l'esperienza. Non ci allontaniamo allora molto dalla teoria delle visioni del Marxsen, secondo cui la resurrezione è solo un'interpretazione della visione, è una riflessione e non una testimonianza. Inoltre il Duquoc ritiene un'immaginazione infantile ogni discorso sul corpo glorioso, che muova dalle indicazioni che i Vangeli dànno sul corpo di Cristo. La resurrezione significa, per il nostro autore, solo che Gesù è vivente, che ha modo di comunicare con gli altri, che non è separato dalla comunicazione. Non siamo rimandati ancora di fatto alla posizione del Marxsen? Questi afferma che la resurrezione è un'interpretazione delle apparizioni in chiave giudaica. Il giudaismo non esprimeva la pienezza postmortale con la categoria della beatitudine connaturale all'anima liberata dal corpo, ma invece con quella della continuazione in forma pienificata dell'esistenza corporea. Per il Marxsen le resurrezione è l'interpretazione in chiave di pensiero ebraico del fatto delle apparizioni. Il Duquoc rifiuta questa tesi. Ma se egli esclude la dimensione corporale come elemento proprio del ristorto, non riapre la via alla resurrezione come interpretazione e riflessione? Non si può tornare ancora a dire, come sostiene il Marxsen, che in ambiente greco le apparizioni di Gesù non sarebbero state interpretate come risurrezione, ma invece come espressione della beatitudine dell'anima immortale?

Non sperimentabile e non legata a una dimensione fisica, espressa come approvazione di Dio alla storia di Cristo, la resurrezione rischia di ridursi alla dimensione storica della predicazione e della missione, come in Marxsen.

Riavvicinandosi a Pannenberg e a Moltmann, l'autore interpreta la resurrezione come il fondamento della promessa. La resurrezione non ha cambiato qualitativamente la vita dell'umanità: ha creato, però, un orizzonte nuovo, la promessa, che dà senso alla storia. Gesù abbandona la storia, ma la sua resurrezione testimoniata dagli apostoli significa che vi è una promessa, la promessa di un'ora di Dio che conchiude la storia e che si manifesta nella vittoria sulla morte. Come la resurrezione non è verificabile sperimentalmente, così non lo è la promessa. In questo sta la dimensione antimessianica di Gesù: la sua potenza si fonda su un fatto

che trascende ogni meccanismo storico, anche quello della fantasia di liberazione. La resurrezione e la promessa hanno la loro piena obiettivazione nella parusia. La possibilità della parusia, così come quella della resurrezione e della promessa, contraddice il pensiero mondano, che assume come possibile solo ciò che è dato come già realizzato. Il metodo storico è sotto questo aspetto una manifestazione del pensiero mondano. Ma la speranza cristiana, come sottolinea Moltmann, apre la possibilità del non verificato, esclude la coincidenza totale del possibile e dell'attuale. Si apre così lo spazio a nuove prospettive.

La parusia è la realizzazione di una possibilità nuova. Diversamente dalla resurrezione e dalla promessa, la parusia è verificabile, non può che essere una dimensione pubblica e oggettiva, una mutazione radicale del reale. Il Duquoc critica i tentativi di eliminare le categorie apocalittiche dalla cristologia e dalla teologia della storia: non si può ridurre la parusia a una qualità della vita cristiana, a una sua dimensione permanente. Il Duquoc critica su questo punto lo Schweizer, il Bultmann e il Dodd, e si avvicina al Pannenberg. E' nella realtà della parusia che la promessa e la resurrezione trovano la loro verità. Il mondo dei poteri ed i poteri del mondo sono vinti: si realizza, così, la vittoria della vita sulla morte. Tuttavia, questa vittoria non può essere espressa con alcuna immagine: il Duquoc non parla che in un breve accenno della resurrezione finale. L'ambiguità dei termini con cui ha parlato della resurrezione di Cristo si ripercuote su questo problema: la parusia non è qui legata alla resurrezione. Il Duquoc ha impiegato una certa demitizzazione, ha praticato una radicale apofasi su questo punto come sul punto della resurrezione.

Il Duquoc ci ha dato una teologia della storia più che una cristologia: oppure ci ha dato una cristologia limitata alla cristologia politica.

In questo saggio Gesù è visto come il perfetto uomo che si oppone alla potenza dei poteri e ne è travolto: in lui Dio si manifesta e i poteri di questo mondo sono giudicati. La sua resurrezione, immanente nella predicazione apostolica, suscita la promessa, e, dunque, rende presente una possibilità umana che dialettizza i poteri, ne mostra la relatività storica. Il fondamento della promessa è la conclusione della storia, che è la consumazione ed il giudizio sui poteri. Per comprendere i limiti di questa cristologia, possiamo citare una piccola frase rivelatrice: « l'economie de l'Ancien Testament n'est pas abolie: seule la loi a perdu sa position centrale » (p. 236).

Sembrerebbe così che il Duquoc riduca la prospettiva cristiana a quella della letteratura profetica e dell'attesa messianica non legata ancora alle prospettive escatologiche che maturano soltanto nella letteratura sapienzale e apocalittica.

Anche per questa via si può ricordare il Marxsen, che presenta la sua cristologia in chiave vetero testamentaria, ponendola come una teologia sadducea, una cristologia senza resurrezione.

Il Duquoc sembra con il suo schema darci una cristologia ricondotta al messianismo veterotestamentario: non a caso la soteriologia è indicata nel titolo del libro proprio con il sottotitolo *Le Messie*.

In questa cristologia è assente la persona divina di Cristo. Per liquidare un certo oggettivismo kerigmatico, che separa gli avvenimenti salvifici dalla storia e dalla predicazione di Gesù, il Duquoc, in un saggio che pur si pone come dogmatico, lascia in parentesi la persona divina e il riferimento alle relazioni trinitarie. Ogni discorso sulle relazioni tra le persone divine presenti nella storia umana e nei misteri salvifici del Cristo è da lui omesso. L'orizzonte intradivino non è attuale in questa cristologia, in cui dominano le componenti umane. Ciò lo si avverte in modo particolare nel discorso relativo alla redenzione. La morte di Cristo è la morte del perfetto uomo a cui Dio risponde con il risuscitamento. I concetti di soddisfazione, di sacrificio e di merito, che

suppongono la persona divina, vengono interamente reinterpretati in modo da divenire complicati simboli dell'impegno umano di Gesù. Non si dà una unicità assoluta della morte di Cristo, che faccia di lui il redentore. Non vi è una causalità oggettiva della redenzione. Si può persino dire che la morte di Cristo non ha alcun carattere liberatorio; essa è semplicemente affidata all'azione divina della resurrezione. Il Duquoc parla del Cristo come Figlio in un capitolo, *Revelation*, che viene dopo il capitolo sulla parusia e in cui si discutono le critiche che in *Totem e tabù* Freud muove alla religione. Qui il Duquoc pone da lato il Figlio come persona trinitaria e guarda come il Cristo vive in quanto uomo la relazione filiale. Egli non si identifica con il Padre in un desiderio di potenza, ma se ne distingue, accettando pienamente di dare la vita per i fratelli. Così la figliolanza di Cristo esce fuori delle leggi del complesso di Edipo. Il discorso è indubbiamente singolare: ma qui ci importa notare che Duquoc si limita a considerare la psicologia umana di Gesù dal punto di vista della psicoanalisi: il che è legittimo, ma non può non tenere conto che in cristologia la prima dimensione che si deve considerare è quella che dipende dalle relazioni trinitarie.

Il libro contiene degli spunti che sono meritevoli d'interesse: non vi è dubbio che il ruolo storico e politico del Cristo deve essere teologicamente considerato. Ci si può persino domandare se siano possibili una dottrina sociale cristiana o una teologia politica, per indicare discipline nate in tempi diversi e in diversi orizzonti ma relative a problemi simili, che non cerchino nella cristologia le proprie basi teologiche: una teologia del ruolo politico del Cristo, di come egli visse il suo compito messianico, è al riguardo fondamentale: il Duquoc ce ne ha fornito il modello.

Leggendolo, sovvengono le pagine di Dostoewskij in cui la figura di Cristo innanzi al Grande Inquisitore è stata delineata proprio in una chiave politica simile a quella che il Duquoc ha elaborato. Ci pare solo che la cristologia politica non possa essere che una parte subordinata della cristologia totale. Il Duquoc, invece, ha fatto della cristologia politica la chiave della cristologia, e ciò ci pare un limite non leggero di questo libro stimolante ed importante.

G. B. B.

WILLIAM PETER BLATTY: « THE EXORCIST » - Corgi Books, London 1972, pp. 320.

L'autore presenta il romanzo ringraziando il reverendo Thomas V. Bermingham, vice-provinciale per la formazione della provincia di New York della Compagnia di Gesù, per avergli suggerito l'argomento. E precisa anche che la prosa attribuita al personaggio del primo esorcista, Lankester Merrin, è l'estratto di un sermone di John Newman intitolato « La seconda primavera ».

La trama è semplice: una dodicenne americana diventa improvvisamente oggetto e veicolo di manifestazioni demoniache. Chris, la madre, percepisce, con intuizione tipicamente materna, la necessità di un intervento religioso dopo che la scienza si è rivelata insufficiente sia nella diagnosi che nella terapia del fenomeno. Due gesuiti, il citato Merrin e Damien Karras, protagonista del libro, si battono per la salute spirituale e fisica dell'adolescente. Karras, che attraversa un momento di crisi, cerca invano di dare una spiegazione scientifica al mistero e ritroverà la fede sacrificando la vita nell'esercizio della sua missione.

Intorno ai personaggi principali si muovono caratterizzazioni minori: Kinderman, un poliziotto umanitario che indaga sulla morte non accidentale di un famoso regista del cinema, Karl e Willie Ermstrong, una coppia di ser-

vitori svizzeri, Sharon, l'istitutrice. Ma la presenza più raccapricciante è quella dell'essere satanico e delle sue manifestazioni: aberrazioni varie, oscenità, profanazioni sacrileghe accompagnate da sensazioni fisiche repellenti, come tanfo e vomito, nel freddo intenso che è la temperatura costante della stanza della posseduta.

Nonostante l'argomento scabroso, il libro è steso con sobrietà e in tono misurato, con la tecnica della *suspence*, ma senza forzature grottesche né soluzioni avventate. La problematica non è così densa da apparire indecifrabile e non si avvale di vaghe teorizzazioni. In altre parole, il libro non nasce sotto lo stellone della casualità, ma intende rispettare le formalità scientifiche, non nega la validità di un dominio razionale e si basa sul senso religioso espresso in un linguaggio maturato in un'immagine vissuta del mondo.

La vicenda, che esce dal conformismo contemporaneo, è quindi scritta in chiave d'attualità, ha un significato culturale ascensionale e viene presentata più come intuizione del reale invisibile che come ipotesi di ricerca.

In questo libro il prete viene chiamato ad una funzione desueta — l'esorcismo — ma al di là del termine letterale. Bene e verità vengono, infatti, rappresentati come bisogno di serenità e di misura, in senso socratico, e la funzione del sacerdote è quindi di assistere l'umanità in un processo di liberazione interiore verso il ritrovamento del divino nell'umano.

Un'evoluzione cosciente che risponde alla vocazione per il giusto e al confronto costante con i fatti della vita: questo è il messaggio del libro del Blatty. Un messaggio sintetizzato nelle posizioni diverse eppure convergenti di Chris e di Merrin. Dice Chris: « Per quanto riguarda Dio, io *non* sono una che ci crede. Ma quando si tratta del diavolo... Beh, c'è qualche cosa d'altro. In effetti, ci credo. E non per quello che è successo a Rags. Intendo in senso generale. Se penso a Dio immagino allora che, se esiste, Egli stia dormendo una notte che dura da un milione di anni, oppure che tende a essere irritabile. Capite che cosa intendo? Non parla mai. Il diavolo, invece, continua a farsi della pubblicità. Il diavolo si fa un sacco di pubblicità » (p 317).

E Merrin a Karras: « Io penso che l'obiettivo del demonio non sia il posseduto, ma siamo noi, gli spettatori, ogni persona di questa casa. Il suo scopo è di indurci a disperare, a rifiutare la nostra umanità: a vederci in definitiva come creature animalesche, vili e putride, senza dignità, brutte, indegne. E' questo, forse, l'obiettivo principale: la nostra indegnità. Per cui io penso che la fede in Dio non sia affatto un dato della religione; penso che in effetti sia una questione di amore, di accettare la possibilità che Dio possa *amarci*... ».

F. G.

RICEVUTI

Harvey Cox: « **La festa dei folli** » - Introduzione di P. Balestro, traduzione di L. Pigni Moccia, Bompiani 1971, pp. 215.

Gijs Bouwman: « **Libertà e legge** » - Traduzione di F. Spaltro-Hendriksen, Bompiani, Milano 1970, pp. 219.

Ilario di Poitiers: « **La Trinità** » - A cura di G. Tezzo, Utet, Torino 1971, pp. 697.

Nicolò Cusano: « **Opere religiose** » - A cura di P. Gaia, Utet, Torino 1971, pp. 952.

San Girolamo: « **Opere scelte** » - A cura di E. Camisani, Utet, Torino 1971, pp. 490.

« **Mistici indiani medievali** » - A cura di Laxman Prasad Mishra, Utet, Torino 1971, pp. 585.

Claudio Stroppa: « **Comunità e utopia** » (Problemi di una sociologia del kibbuz) - Dedalo Libri, Bari 1970.

« **Bilan de la théologie du XXe siècle** » - Dirigé par R. Vander Gucht et H. Vorgrimler, Casterman, Tournai-Paris 1970, deux volumes, pp. 597-932.

Stanilas Breton: « **Foi et raison logique** » - Seuil, Paris 1971, pp. 283.

Jean Colson: « **Paul apôtre martyr** » - Seuil, Paris 1971, pp. 335.

Luigi Bogliolo: « **L'uomo nell'essere** » (Antropologia filosofica) - Città Nuova, Roma 1971, pp. 398.

« **Vincenzo Gagliardi: misura di un uomo** » (Antologia di scritti e discorsi) - A cura di P. Manoli, Cinque Lune, Roma 1971, pp. 734.

« **Grandi encicliche sociali** » - A cura di R. Iannarone, Edizioni Domenicane, Napoli 1972, pp. 530.

POSTILLE

« Sette Giorni », Adriana Zarri e i « dogmi » rivisitati — *La rivista* Sette Giorni *non è un settimanale cattolico; « ma quando mai si è detto tale? », informa la redazione in polemica con il patriarca di Venezia (cfr. n. 277, p. 50). Per informazioni private, credevamo che il suo direttore e il suo condirettore lo fossero: invece, a quanto pare, quando scrivono sulla rivista, ne prescindono.*

Ma allora perché monsignor Luciani, che è un vescovo informato, ha definito Sette Giorni *un settimanale cattolico? Perché sapeva, come noi, che è fatta da cattolici. Non è la medesima cosa, soprattutto oggi. Un cattolico che scrive di cose politiche tiene a far sapere che è secolarizzato. La cosa è ormai così comune da sembrare banale e scontata. Ma* Sette Giorni *che non si dice cattolico si occupa di cose di Chiesa: ha una rubrica di filosofia in cui un filosofo condanna la Chiesa in nome della libertà dello spirito e ora anche una rubrica di teologia, in cui una teologa condanna la Chiesa fino a Pio XII e gran parte di quella dopo in nome della « nuova teologia ».*

Sette Giorni *si colloca, in senso ampio, nell'ambito delle tesi politiche della sinistra democristiana: ma lo spazio della nostra teologa è più ecumenico perché si dilata sino ai fratelli separati del* Corriere della Sera, *dove la nostra non solo sostiene il principio, quanto mai progressivo, che lo Stato deve fare quel che gli pare senza che la Chiesa abbia nulla da dire, ma anche che non esiste una sicura ragione nella dottrina cattolica che giustifichi la condanna dell'aborto. Adriana Zarri non argomenta: asserisce. Essa dice « ritengo »: « e questo fia suggel ch'ogn'uomo sganni ». L'enunciato della tesi vale come dimostrazione di essa. E' il metodo assertorio caro a un numero non piccolo di « nuovi teologi ».*

Ma su Sette Giorni *la sua collaborazione è più impegnativa. Il settimanale, che non si dice cattolico, è però così addentro nelle segrete cose da sottotitolare gli articoli della Zarri, nella rubrica « Teologia », con questo slogan: « E' in corso la revisione dei dogmi cattolici ». La notizia è affascinante: in questa forma,* Sette Giorni *l'ha in esclusiva. Ci piace che, mentre nel numero 268 il sottotitolo è come l'abbiamo scritto, nel numero 273 la parola dogmi è tra virgolette. La redazione, che non si dice cattolica, ma si occupa di teologia, avrà approfondito le sue indagini e sarà giunta alla conclusione che i « dogmi » non sono mai esistiti, che sono pseudoentità storiche. Di « dogma » si scrive solo con le virgolette e, nella buona conversazione, si dirà: « E' in corso la revisione, mi scusi, ...dei dogmi ».*

E ora, sotto alla revisione. Il più impopolare dei dogmi è la « cosiddetta » immortalità dell'anima. La redazione prende con il « cosiddetta » le sue distanze dall'immortalità dell'anima, come quando nel linguaggio comune si dice « un certo Bianchi ».

La Zarri procede per assiomi: « la fede non prospetta l'immortalità dell'anima — concetto più ellenistico che cristiano — ma la resurrezione dell'uomo ». Noi non vorremmo seguire la Zarri sul terreno degli assiomi,

ma poiché essa non si abbassa a dimostrazioni, non ci resta che caracollare al suo seguito.

Ci limitiamo a chiedere se la Zarri ricorda un libro, deuterocanonico certo, ma sempre canonico, il libro della Sapienza. *In questo libro si contiene la dottrina dell'immortalità dell'anima ma non quella della resurrezione della carne. Quando si dice che il Vecchio Testamento non conosceva l'immortalità dell'anima, non si parla propriamente: il Vecchio Testamento non conosceva l'idea della beatitudine dell'anima dopo la morte, ma l'idea di una post-esistenza umbratile la conosceva, come tutti i popoli semiti. Come è pensabile che l'idea fosse sconosciuta agli ebrei, quando la principale influenza culturale che subirono, quella degli egiziani, era quella di una cultura centrata sul problema della sopravvivenza? Il popolo del* Libro dei Morti *aveva pure insegnato qualcosa agli « aramei erranti »...*

La Zarri intitola il suo pezzo « Il Vangelo di Platone »: naturalmente è di moda portare all'esasperazione l'idea, già del Laberthonnière, di una differenza tra idealismo greco e realismo cristiano. Ma, pur riconoscendo la radicale autonomia della rivelazione e della cultura che suscitò, come pensare che essa stessa non integrasse patrimoni di altre culture? E' probabile che l'idea di una beatitudine post-mortem del giusto, così viva nel libro della Sapienza, fosse sorta nella cultura ebraica proprio sotto l'impatto della cultura ellenistica e, quindi, anche della tradizione platonica: e che Platone, che doveva essere poi il mediatore tra il Vangelo e la filosofia, sia stato tale anche per la cultura ebraica. Ad ogni modo è probabilmente già a livello del canone che questo incontro ha offerto l'ospitalità del linguaggio umano alla Parola di Dio.

La revisione dei « dogmi » non si ferma qui. La resurrezione è appena baluginata per sconfiggere l'immortalità che anch'essa svanisce. Forse riferendosi al Pannenberg, la Zarri « rivede » la resurrezione e ci insegna che essa non è una realtà storica.

Nel prosieguo l'articolo perde la bella franchezza assiomatica per diventare un po' confuso; la Zarri vuole sostenere la tesi della non identità del Cristo risorto con il corpo del Cristo morto; perché altrimenti si avrebbe soltanto una banale rianimazione, sia pure in un corpo dissanguato.

Esiste un problema nuovo, un problema che la teologia deve riporre a fuoco: quello della resurrezione di Cristo come modello della nostra resurrezione. Ma non si può negare, tuttavia, l'annuncio evangelico che associa la tomba vuota e il corpo risorto. Il rischio è altrimenti quello in cui cade, ad esempio, il Tresmontant, che nel suo Le problème de l'âme *(Paris, 1971) identifica resurrezione della carne con immortalità dell'anima. Un rischio paradossale, per la nostra teologa.*

Dopo la resurrezione, la Zarri fa il vaglio dell'Eucarestia. Questa volta la teologa intitola « La crusca e il buon grano ». Giochiamo sulle figure retoriche. Infatti mentre vi è riferimento al grano (e ciò sembrerebbe incamminarci nella direzione eucaristica) questo discorso sui cereali ha invece un senso simbolico: è la Zarri che nella sua revisione dei « dogmi » separa la crusca dal buon grano.

La Zarri « rivede », innanzi tutto, il « dogma » della redenzione. Fatto un blocco unico della redenzione e della teologia anselmiana di essa (qui la divisione tra la « crusca » e il « buon grano » non è nemmeno stata tentata), la Zarri fa un rapido accenno al sacrificio, ma non riusciamo e vede-

re come mai condanni l'una e salvi l'altro. Se non appare una dimensione di passione e di morte nella liberazione dell'uomo, perché questa avviene attraverso un sacrificio?

Ma la « revisione » dei dogmi continua. La Zarri ritiene che le differenze eucaristiche tra le denominazioni cristiane possano essere così esposte: tutti sono d'accordo nell'affermare la presenza reale di Cristo nel sacramento dell'Eucarestia: le differenze appaiono soltanto nella spiegazione del « come » della presenza reale; la presenza reale è per la fede un dato certo, il « come » è, invece, un problema aperto alla discussione teologica.

Nessuna di queste proposizioni è vera, nel senso che la Zarri non offre un quadro corretto della differenza tra le Chiese. Gli zwingliani e i calvinisti non accettano la presenza reale, che suppone il concetto cattolico di sacramento; cattolici e luterani, che accettano la presenza reale, ritengono una differenza nella fede le divergenze sui modi della presenza reale.

Il dogma tridentino non sta nella parola « transustanziazione », ma in quello che la precede: conversio totius panis in corpus et totius vini in sanguinem. *Il concilio di Trento ha ritenuto adatto il termine transustanziazione a significare questa* conversio, *questo radicale mutamento. Il termine « transustanziazione » ha, perciò, il valore di specificare il senso in cui il Tridentino parla di* conversio: *indica che si tratta di una conversione nell'ordine ontico. Non perciò in quello linguistico o sociale.*

La Zarri semplifica i problemi in un modo che ha dell'incredibile: non sono discussioni teologiche le sue, sono esecuzioni sommarie. Ci verrebbe da chiedere poi il criterio con cui la Zarri vaglia la crusca e il buon grano in materia eucaristica. Deve essere ben ampio: perché se le sue tesi eucaristiche valessero, le differenze dei cattolici dai protestanti e dei protestanti tra di loro diverrebbero semplici divergenze d'opinioni, non toccherebbero il livello della fede. La Zarri avrebbe aperto la via all'intercomunione generale. Nessuno si è mosso, dopo il suo articolo. Possibile che dopo tali percées *teologiche non accada nulla? Non le gioverebbe qui essere sfiorata dall'ombra del dubbio?*

Veniamo ora a noi. Renovatio *è stata trattata non nella rubrica « Teologia » ma in una rubrica nuova; « Magistero ». Siamo rimasti perplessi: non vorremmo avere, sia pure involontariamente, spinto la teologa di Ivrea ad inaugurare una rubrica da un titolo tanto promettente.*

La Zarri accusa Renovatio *di dare una definizione incoerente di « teologo ». E' teologo, voi dite — ci obbietta la Zarri — chi ha il consenso del magistero; ma il magistero muta; i teologi che Pio XII non amò furono invece i favoriti della maggioranza conciliare. I teologi di ieri non sono quelli di oggi né quelli di oggi quelli di domani. Per sapere che cos'è un teologo « approvato », bisogna aspettare degli anni o dei secoli e, quindi, il vostro criterio del magistero in pratica non vale nulla. Ci pare di aver riassunto, alla buona, la tesi della Zarri. Essa riduce la Chiesa a un gioco di mode e di poteri, in cui i teologi possono contare solo come favoriti dalla moda del giorno.*

Riconosciamo certo che la Chiesa ha anche un elemento di debolezza, è accessibile alle mode, conosce gli idoli del giorno. Ma non era di questi che il fondo di Renovatio *parlava. Il fondo di* Renovatio *si occupava di quali condizioni ci vogliono per stabilire il criterio del consenso dei teologi come luogo teologico, cioè come criterio di valorazione dogmatica di*

una proposizione: e affermava che il consenso dei teologi non vale nella Chiesa indipendentemente o contro l'insegnamento dei vescovi con e sotto il romano pontefice. Non esiste, cioè, un ufficio del teologo funzionalmente dialettico al magistero episcopale.

Il consenso dei teologi si produce in un processo ampio di tempo: può avere ad oggetto argomenti relativi all'ordine delle verità formalmente o virtualmente rilevate ovvero argomenti a queste connessi. Un vescovo può errare nel condannare un teologo, come sbagliò il vescovo Langton nel condannare i commenti di Tommaso ad Aristotele. Il processo di approfondimento della verità cristiana, che investe tutta la Chiesa non esclude il contrasto tra gli uomini: ma esclude una dialettica strutturale tra l'ufficio dei teologi e il magistero dei vescovi. Se i carismi stessi sono subordinati ai poteri gerarchici, lo sono a maggior ragione gli uffici.

Per questo, non sono i rapporti personali di un teologo con un papa o con dei vescovi che fanno l'autorità del teologo. Questa fedeltà, che è obbedienza allo Spirito del Signore, si radica nel sapersi inserire nella dimensione autentica della Chiesa, che è nel tempo ma trascende il tempo. Un teologo che vive il mistero dello Spirito, non avrà mai difficoltà ad ubbidire: perché saprà che è il medesimo Spirito che regge gli uffici, sostiene i ministeri, vivifica i carismi. E questo stesso atteggiamento governa un vescovo nei confronti del papa. Forse l'articolo più difficile del Credo è proprio quello che ha oggetto la Chiesa, di cui sperimentiamo in noi e attorno a noi la debolezza. Ma crediamo anche che sia su questo atto di riverenza verso il mistero di Dio nascosto nel tempo che si fonda la nostra speranza di risalire, lungo tutto il Credo, sino alla gloria del Padre.

La Zarri ritiene (in buona compagnia) che la Chiesa nel secondo concilio Vaticano si sia contraddetta. Noi pensiamo invece che la Chiesa abbia iniziato un nuovo periodo, il cui volto ancora non conosciamo. Ma è solo radicandoci nella Chiesa eterna che possiamo costruire la Chiesa del futuro. Noi leggiamo il concilio come continuità, non come rottura: lo abbiamo scritto sin dai primi numeri di Renovatio. *Ci confortano in questa lettura il senso immediato degli stessi documenti conciliari, i criteri di interpretazione fissati dal concilio, le parole del papa che li ha firmati.*

Vorremmo, infine, chiedere a Sette Giorni *se il suo rapporto con la realtà della Chiesa cattolica è per principio legato alle tesi della Zarri. Dobbiamo dire che in questo caso Orfei ha fatto una scelta settaria. Non è vero che la Zarri adempia al compito dell'informazione religiosa: essa combatte una sua battaglia, con una coerenza che la onora, ma che non può dirsi appunto informazione religiosa.*

Dunque, Sette Giorni *non si dice cattolico ma sostiene una lotta per una certa riforma della Chiesa. A noi non pare che si possa giocare a un tempo la parte del settimanale politico indipendente, del propugnatore di tesi vicine alla sinistra dc e del sostenitore di una « revisione » dei « dogmi » ecclesiastici. O bisogna allora dire « perché » si connettono tutte queste cose.*

[Gianni Baget Bozzo]

I NON CONFORMISTI DEGLI ANNI TRENTA — *Jean-Luis Loubet del Bayle ci dà con* I non-conformisti degli anni trenta *(edizioni Cinque Lune, Roma 1972, pp. 630) un libro senza dubbio eccezionale. Egli ricostruisce con dati precisi, con materiale vasto e di prima mano, con uno stile spassionato e piano la storia di riviste, di movimenti, di uomini che contribuirono a fare degli anni 1930-34 un periodo decisivo per la storia francese ed europea.*

Loubet del Bayle parla di « spirito degli anni trenta », di una temperie culturale e ideologica che unì uomini e riviste, anche di opposte tendenze, ma sempre tesi a cogliere i problemi di fondo, i motivi di crisi che contraddistinsero un'epoca importantissima per il nostro secolo, da poco uscita dalla prima grande tragedia mondiale, caratterizzata dall'inquietudine, dallo psicologismo, da una sete di edonismo e materialismo estetizzante come testimonia la letteratura degli anni '20.

I movimenti della Jeune Droite, *di* Ordre Nouveau, *di* Esprit *furono protagonisti di un'epoca memorabile, specie per gli argomenti sollevati, per le denunce fatte e le mistificazioni smascherate. Essi crearono, dunque, un clima morale e intellettuale nuovo.*

La Jeune Droite *e* Ordre Nouveau *nascevano in seguito alla crisi esplosa all'interno dell'*Action française *per la scomunica papale del 1926 e per l'insoddisfazione e il ripensamento verso le soluzioni proposte da Maurras. Furono movimenti raggruppanti giovani che intorno al '30 avevano generalmente 25 anni, i quali avevano compreso, al di là del cliché pseudoeroico e soddisfatto del dopoguerra, che la crisi che tormentava l'uomo francese ed europeo era una crisi di valori essenziali, una crisi di civiltà.*

Esprit *e i gruppi che lo accompagnarono, anche se politicamente a sinistra, furono impregnati di quello stesso spirito, ribelle e cristiano, il quale rifiutava il modello di società che allora incominciava ad imporsi in Europa, vale a dire* Le cancer américain, *per usare il titolo di un libro di Arnaud Dandieu, uscito nell'ottobre del 1931 per conto dell'*Ordre Nouveau. *La* Jeune Droite, *che fu forse il movimento meno originale in quanto ribadiva tesi vicine all'*Action française, *si espresse attraverso i fogli prima di* Réaction *(1930-32) e de* La revue du siècle *(1933-34), e poi de* La revue du XX siècle *(1934-35) e di* Combat *(1936-39); in questi periodici dalla vita stentata ma entusiasmante troviamo Jean-Pierre Mavence, Robert Brasillach, Thierry Maulnier, Jean de Fabrègues, Drieu La Rochelle e molti altri. Per essi Maurras non era più « il maestro, ma un maestro ».*

La Jeune Droite *si richiamava per certi aspetti alla destra classica francese, d'ispirazione cattolica e monarchica; ma per certi altri, specie sul piano economico, proponeva soluzioni radicalmente innovatrici e anticapitalistiche che la collegavano idealmente ad alcune matrici culturali e politiche del falangismo spagnolo. Loubet del Bayle fa notare come questa caratteristica sociale anticapitalistica distaccasse il movimento della* Jeune Droite

da ogni condizionamento e legame con la destra borghese francese, e come ciò fosse riconosciuto dagli stessi avversari, a cominciare da Esprit.

Il manifesto del periodico Réaction così definiva nel 1930 gli orientamenti: « Antidemocratici, denunciamo l'assurdità di un regime fondato sul numero, la cui natura esclude ogni libertà di spirito ed ogni opinione deliberata (...). Anticapitalistici, constatiamo l'immensa miseria dell'uomo di oggi, la disfatta del capitalismo: fondato sul lucro muore a causa del suo disprezzo degli uomini che pretendeva di asservire con la banca, la speculazione, le società anonime, il prestito ad interesse, la razionalizzazione (...). Spiritualisti, vediamo nell'universalità della crisi presente il segno che è necessario un rimedio essenziale: ridare all'uomo il suo vero destino che è spirituale » (pp. 90-91).

E' chiaro che questi orientamenti appaiono malprecisati e forse confusi ai nostri occhi smaliziati; è evidente che uno spazio così poco ben definito poteva essere riempito ideologicamente dal fascismo più conformista (« La rivoluzione nazionale » di Vichy si appropriò demagogicamente di queste terminologie, che però erano sincere e sofferte in quei giovani nonconformisti trovatisi a vivere in un tempo difficile e vuoto, dove gli archetipi tradizionali crollavano a livello sociologico, e non restava che il fascismo e il comunismo, oltre alle radici, sempre meno convincenti, di una destra paternalista e anacronistica).

Bernanos stesso scriverà su Réaction, facendo convergere sulla Jeune Droite il magistero di un'opera e di una testimonianza senz'altro ricchissima ed anticonformista, oltreché, per molti aspetti, radicalmente, cristiana. Con la Jeune Droite e più ancora con l'Ordre Nouveau i giovani francesi degli anni trenta, molti dei quali cattolici, liquidano i sogni controrivoluzionari e monarchici di una destra sognante e fumosa, ma saldamente attaccata al denaro; le amputano le radici sclerotiche e avvizzite ravvivandola di apporti ideologici nuovi, mantenendo ferma la classica prospettiva di una valorizzazione attiva della tradizione. Molti giovani della Jeune Droite, è vero, finiranno male, come oggi si dice. Alcuni militarono a Vichy con Pétain, altri guarderanno con condiscendenza al fascismo e lo accetteranno, altri ancora diverranno collaborazionisti dei tedeschi come Robert Brasillach e Drieu La Rochelle; pochi altri si schiereranno nella resistenza.

Tutti, però, indistintamente, dimostreranno alla resa dei conti coraggio e testimonianza perfino con la loro vita, come nel nobile caso di Brasillach, il quale facilmente, come fece ad esempio Céline, avrebbe potuto sottrarsi alla morte con la fuga in un paese straniero. Invece accettò responsabilmente e cristianamente la sua tragica sorte, dopo che de Gaulle gli aveva negato la grazia, nonostante le proteste quasi unanimi dei più autorevoli esponenti della cultura francese.

A proposito del movimento di Ordre Nouveau, che si espresse via via attraverso Plans, Mouvements e Ordre Nouveau, Jean-Luis Loubet del Bayle scrive: « Contrariamente alla Jeune Droite che aveva vincoli ideologici e talvolta organici con un partito e una dottrina, l'Ordre Nouveau si sviluppò al di fuori di ogni quadro preesistente. Nacque dall'incontro di personalità molto diverse sia per la loro formazione sia per le origini intellettuali e politiche, ma unite dalla stessa volontà di dare origine a qualcosa di nuovo. Non ci fu per l'Ordre Nouveau un patronato spirituale simile a quello che fu l'appoggio di Maritain per Esprit. Perciò l'Ordre Nouveau fu il mo-

vimento più originale di questi anni 1930, tanto più che si propose sistematicamente di coltivare e conservare questa originalità». Inoltre ebbe un ruolo conciliatore nel rendere omogenee, entro certi limiti, le posizioni della Jeune Droite *e di* Esprit, *nel mediarne le diverse istanze in un «fronte comune dei movimenti giovanili», al quale* Ordre Nouveau *credette fermamente.*

Alexandre Marc, fondatore del «Club du Moulin Vert» e punto di avvio di Ordre Nouveau, *Robert Aron, Arnaud Dandieu, Daniel-Rops e Denis de Rougemont, quest'ultimo protestante, furono gli artefici di questo eccezionale movimento, il quale potè contare su di una rivista propria soltanto nel maggio del 1933. Il primo numero diceva tra l'altro,* Ordre Nouveau *è «contro il disordine capitalista e l'oppressione comunista, contro il nazionalismo omicida e l'internazionalismo impotente, contro il parlamentarismo ed il fascismo, l'*Ordre Nouveau *mette le istituzioni al servizio della personalità e subordina lo Stato all'uomo».*

Vi venivano poi propugnati: il personalismo filosofico, cioè il primato dell'uomo sulla società; la rivoluzione economica consistente in un malprecisato «comunismo antiproduttivistico», termine che scomparve, però, ben presto; e la decentralizzazione rivoluzionaria fondata su «un regionalismo sociale, terriero e culturale, che elimini i quadri nazionali astratti».

In genere lo stile degli articoli era spesso — riferisce Loubet del Bayle — «irrispettoso, ironico, intransigente, aggressivo. Il loro tono era talvolta di una sufficienza un po' urtante».

Tuttavia erano i temi affrontati a contraddistinguere la rivista e il movimento, e la novità dell'impostazione, che mostrava precise indicazioni cattoliche (l'ateo ed ex-socialista Dandieu si convertirà prima di morire al cattolicesimo, nel 1933, e dopo di lui si convertirà l'ortodosso Alexandre Marc di origine russa). La lotta era portata a fondo contro il materialismo tout-court, *definito «trionfo dell'astrazione», che «riduce l'uomo ad una macchina di produzione e di consumo»; contro «il cancro americano» incarnazione spirituale e non solo geografica dello spirito borghese. Contro il nazionalismo, il quale, assai giustamente, veniva considerato come conseguenza dell'illuminismo e del materialismo enciclopedico. La patria, cioè, concepita, materialisticamente come nazione; proiezione geografica di potenza, di privilegi etnici, di espansione territoriale, e non invece — come volevano i giovani di* Ordre Nouveau *— la patria come luogo d'incontro delle memorie dei morti e dei viventi, aventi in comune la stessa lingua, le stesse tradizioni, la stessa cultura e religione. Patria come aggregato di autonomie locali e regionali, garanzia concreta di libertà personali e comunitarie.*

Gli strali non venivano neanche risparmiati all'internazionalismo pacifista: astratto, impotente, livellatore di autonomie regionali e nazionali, impregnato di spirito razionalista. L'ironia si appuntava spesso contro la Società delle Nazioni, proprio perché aveva fatto sorgere specie nell'Europa centrale il nazionalismo materialista, e veniva definita anche da Esprit: *«L'assemblea dei vincitori».*

L'attacco al capitalismo era portato con accenti interessanti in nome della «proprietà personale». Il capitalismo — si poteva leggere frequentemente — dice di difendere la proprietà personale e l'iniziativa privata; ed invece le distrugge per creare una proprietà anonima, irresponsabile,

monopolistica che schiaccia la piccola proprietà, presidio della tradizione e dei valori essenziali, e con essa la libertà. Nel capitalismo ci sono soltanto libertà formali che non servono a nessuno, o meglio servono per garantire, col fumo negli occhi dei più deboli, uno sfruttamento materialistico illimitato. Il capitalismo sradicando la proprietà personale, sradica anche la persona dal suo contesto di tradizioni, di memorie e di fede, originando il proletariato che è appunto una massa senza identità e senza legami coerenti con il passato, gestita dal marxismo.

*Daniel-Rops affermava che gli anni trenta erano segnati dall'*esigenza della soddisfazione *(« L'esigenza della soddisfazione è la causa profonda del Male»), e in ciò anticipava di alcuni decenni una iniqua realtà che è oggi sotto gli occhi di tutti; e che la crisi non era da imputarsi alla macchina in quanto tale, come vorrebbero certi neotradizionalisti contemporanei, ma alle ideologie materialiste e razionaliste, e in particolare al capitalismo con i suoi obiettivi produttivistici, che avevano deviato le risorse umane che la macchina possedeva, in annichilimento e sfruttamento della persona. E questo in fondo era anche il pensiero di Bernanos.*

Pure il marxismo non vi veniva risparmiato: esso aveva combattuto — sostenevano quelli di Ordre Nouveau *— gli effetti del razionalismo, del determinismo e del materialismo; perciò era destinato a fallire. Inoltre tutti questi giovani non-conformisti, e non solo quelli del movimento* Ordre Nouveau, *coglievano nel marxismo una prospettiva identica a quella del capitalismo; entrambi, avevano sconvolto la gerarchia dei valori fondamentali, privilegiando il momento economico: i primi promettendo il paradiso terrestre ai proletari, i secondi difendendo quello dei possidenti. Lo scandalo era che entrambi queste ideologie guardavano al* denaro *come alla realtà più importante, negando all'uomo la speranza di un diverso destino. Inoltre il marxismo per sopprimere le ingiustizie economiche aveva livellato tutta la società, facendo dell'uomo uno strumento dell'economia pianificata, la quale appunto perché burocratizzata e centralizzata sarebbe andata incontro a una catastrofe di ordine sociale. Infatti la centralizzazione e l'enorme dilatazione a tutti i settori della vita sociale e privata del cosiddetto « sistema socialista » rendevano vulnerabile ed inerme il sistema stesso, davanti agli intoppi più semplici. In ciò è chiaramente anticipata una delle tesi di fondo di Milovan Gilas ne* La nuova classe.

Ma il rifiuto dello « spirito borghese » fu il motivo dominante di tutte le riviste dei giovani non-conformisti degli anni trenta, che unirono i giovani su una precisa posizione cristiana: « Il borghese — scriveva Mounier su Esprit *— ignora la Croce che invece il più piccolo dei miserabili, il più piccolo dei rivoltosi, esperimenta ogni giorno » (p. 314). Il borghese — incalzavano gli altri — è colui che si è foggiato un universo confortevole e imbottito, che vuole sfuggire a prezzo di qualsiasi compromesso, il rischio, il confronto, l'avventura. Il borghese vuole l'ordine formale e basta; e pur di difendere quest'ordine ovattato e mercantile si appella ai valori del cristianesimo, anzi pretende di rappresentarli, dopo di averne tentato la distruzione con la rivoluzione francese. Diviene «cristiano» quando teme che i nuovi rivoluzionari gli minaccino l'ordine formale che si è costruito. L'indignazione contro il borghese assumeva spesso nella* Jeune Droite *e in* Ordre Nouveau *toni infiammati e quasi parossistici; il borghese era il diavolo, era colui che incarnava la società del denaro; era nell'ani-*

ma un uomo che ha paura e che si prostituisce alla viltà. L'indimenticabile lezione di Bloy riprendeva a vivere nel cuore dei giovani non-conformisti, e nei loro scritti.

La stessa Chiesa cattolica veniva, talvolta (raramente del resto), apostrofata, specie dagli intellettuali della Jeune Droite, *per il suo materialismo curiale e per lo spirito pratico, poco ideale quanto a tensione, delle sue transazioni terrene. In ciò, più volte, anche ingiustamente, si distinse Bernanos su* Réaction. *L'*Ordre Nouveau, *a differenza della* Jeune Droite, *mantenne un'assoluta intransigenza dottrinale, ma sul piano concreto, a differenza di quella, adottò un tatticismo che gli permise di rimanere in contatto tanto con gli anticonformisti di destra che di sinistra. Questo movimento fece oggetto della sua attenzione i movimenti giovanili europei; per esempio promosse convegni e intrattenne relazioni multinazionali allo scopo di riunire, al di là dei motivi di divisione, i giovani delle nazioni più importanti d'Europa. Ambedue questi movimenti, in un primo momento, rimasero affascinati dalla gioventù « nuova e costruttiva » dell'Italia e della Germania.*

Esprit *nacque, quasi per caso, nell'ottobre del 1932, ma prima ci fu una « preistoria ». Loubet del Bayle afferma: « La preistoria di* Esprit *si sviluppa in due fasi molto distinte. In un primo tempo, dal luglio 1930 all'inizio del 1931, abbiamo i contatti e le discussioni che sarebbero sfociate nella decisione definitiva di creare una rivista ed un movimento nuovo, mentre il periodo dal febbraio 1931 all'ottobre 1932 costituì veramente la fase preparatoria della rivista ».*

Esprit, *dapprima, fino al '34, si distinse come « mensile dottrinale » specie per volontà di Mounier, il quale tenne in quel tempo la sua rivista al di fuori dell'impegno politico. Bisogna, a questo punto, ricordare che Maritain influenzò decisamente i primi sei numeri della rivista (all'inizio aveva influenzato anche la* Jeune Droite, *appunto per distaccarla dall'*Action Française *condannata da Pio XI), poi si staccò per insuperabili divergenze intervenute.*

Esprit, *sia per i cambiamenti avvenuti all'interno della redazione sia in seguito ai fatti del 6 febbraio 1934, durante i quali le destre francesi cercarono di assaltare il parlamento, inutilmente, con un largo contributo di morti per la reazione della polizia, optò per un impegno costante e coerente a sinistra, ma distinguendosi nettamente tanto dai marxisti quanto dai radicali borghesi.*

Fino agli avvenimenti di febbraio del '34 la Jeune Droite, Ordre Nouveau *e* Esprit *costituirono quasi un fronte abbastanza omogeneo riguardo alle idee professate e agli obiettivi da raggiungere (esistevano però, a scanso di equivoci, anche differenze capitali); poi, dopo il 6 febbraio, ci fu un netto chiarimento, che si farà ancora più sensibile al momento della ribellione franchista del 1936, in Spagna.* Jeune Droite *finirà per reinserirsi, per buona parte, nella destra di sempre; alcune frange aderiranno al fascismo, alcuni giovani passeranno nei movimenti democratico-cristiani;* Ordre Nouveau *rimarrà in una posizione più critica e anche autonoma rispetto al fascismo.* Esprit *andrà sempre più a sinistra; dopo la disfatta della Francia, alcuni redattori appoggeranno in principio Pétain, tra i quali Mounier; poi passeranno nella resistenza dove si distinsero per il coraggio. In questo dopoguerra* Esprit *difenderà fino al '49 lo stalinismo.*

Al di là di questi equivoci, alimentati dalle passioni politiche, dal temperamento giovanile, dai drammatici avvenimenti storici della loro epoca, si può dire senz'altro che sia esistito una specie di « spirito degli anni trenta », al di là dei movimenti citati, ma da essi interpretato, in cui si è ritrovata e riconosciuta la migliore gioventù intellettuale francese.

Essenziale fu aver capito che l'uomo era messo in discussione, nella sua essenza, come « immagine di Dio », che la civiltà occidentale era corrotta, che il capitalismo e il comunismo non avevano risolto, come si vide meglio più tardi, i problemi capitali dell'uomo e della collettività. Esprit *e anche* Ordre Nouveau *compresero la barbarie del marxismo, e avvertivano che non bastava un formalistico richiamo ai valori come quello del secondo fascismo per tranquillizzare la coscienza dinnanzi alla storia.*

Occorreva invece — asserivano quei giovani — in contrapposizione al liberalismo («la voce libera nel pollaio libero», secondo l'espressione presa a Tour du Pin), al marxismo e al fascismo una «rivoluzione spirituale», tutta da inventare, che facesse piazza pulita, pure, della corruzione del parlamentarismo e degli errori della democrazia borghese, che ripristinasse il primato della persona e delle comunità con uno Stato e delle istituzioni al servizio dell'uomo. Occorreva insomma qualcosa di nuovo che capovolgesse dalle fondamenta una civiltà che aveva in Gide, Proust e D'Annunzio, e nel decadentismo, i suoi maestri contemporanei; una critica spietata ai principi (quelli della rivoluzione francese) e delle ideologie anticristiane, più volte citate, per poter costruire una società diversa, più umana e più giusta, non asservita al denaro e alla libertà carnale del liberalismo, ai collettivi disumani e obbligatori del comunismo di Stato.

Ma la rivoluzione spirituale, benché ispirata da spiriti elevati quali Péguy, Bloy, e poi Bernanos e Maritain, non potè approdare, sventuratamente anche per noi, a risultati concreti: prima di tutto per l'ostacolo costituito dall'equivoco del fascismo che congelò e attrasse molte intelligenze ben diversamente disponibili, in virtù dell'enorme speranza suscitata fra i giovani europei, ben presto tramutatasi in catastrofe mondiale per la concezione illuministica che il fascismo aveva della razza e della patria e per la violenza del suo paganesimo; eppoi perché quei giovani del '30 avevano impostato la « rivoluzione spirituale » su basi del tutto morali e teoriche, trascurando uno sbocco tecnico, politico, economico e istituzionale, nuovo e fattibile, della « rivoluzione ». Inoltre essi volevano la resurrezione dell'Europa e dell'uomo europeo, già minati da un'eccessiva predisposizione all'intellettualismo; e non dell'uomo in quanto tale, cattolico cioè, senza restrizioni di culture e territori.

L'apporto più positivo avvenne in letteratura dove i giovani non-conformisti capovolsero l'indirizzo intimista, instabile e morboso degli anni venti con opere impegnate, assetate di « certezze ».

Del resto, però, i problemi sollevati, talvolta con arroganza, talaltra con ingenuità, rimangono; e sono per la maggior parte i nostri problemi. Risolverli fu il compito arduo al quale quei giovani furono chiamati. Se essi fallirono nello scopo, nonostante la dedizione, ci rimane di essi, comunque, il medesimo spirito, lo stesso entusiasmo, la ferma determinazione di una risoluzione incarnata affinché ancora l'uomo possa vivere e convivere sulla terra che gli è stata donata da Dio. Certo il capitalismo e il marxismo sono indubbiamente, come la storia ogni giorno dimostra, solu-

zioni estranee alla natura e al destino dell'uomo. Il fascismo, come è stato, è finito per sempre. La lezione dei giovani non-conformisti degli anni trenta — conclude Loubet del Bayle, autore di un libro di grande mole e di altrettanto valore — è « un influsso diramato nel tempo ».

[Ferruccio Mazzariol]

FEUDALESIMO E PARTITOCRAZIA — *Una nuova sorta di feudalesimo, informa un po' tutto il nostro regime parlamentare-partitocratico. La crisi del regime parlamentare è legata ad una legislazione elettorale che, malgrado voglia garantire la massima rappresentatività, è democratica solo in apparenza. Si tratta del sistema proporzionale, infaustamente adottato in Italia nel 1919, fattore non ultimo di quella decomposizione del regime democratico che doveva rendere lo stato facile preda del fascismo.*

Il sistema proporzionale ha favorito e favorisce il frazionamento dei gruppi politici, il moltiplicarsi dei partiti e delle correnti. Qui ogni nuovo governo risulta da un accordo tra i leader di vari gruppi ed i loro notabili maggiori e minori (ciascuno sostenuto da una propria clientela) e dura fin tanto che si mantiene tale precario equilibrio. In Italia fino alla prima guerra mondiale la camera dei deputati veniva eletta col sistema uninominale a secondo scrutinio, che, nell'ambito del collegio, consentiva a gruppi di minoranza di allearsi contro il candidato di maggioranza relativa per sconfiggerlo nel secondo scrutinio, « incoraggiando i patteggi segreti, le mutevoli alleanze, i frazionamenti, e rendendo inevitabili quei governi di concentrazione personale, fondati sul trasformismo e la corruzione che caratterizzano la politica italiana fino al 1919 » (G. Maranini, Il tiranno senza volto).

Gli inconvenienti del sistema uninominale a secondo scrutinio (che è ben diverso negli effetti dal sistema uninominale inglese a scrutinio unico) si accentuarono con l'adozione della proporzionale. Questa corrispose all'entrata in campo dei partiti di massa (popolare, socialisto) e la conseguenza fu che le segreterie politiche e gli apparati di tali partiti, per combattere ogni tendenza dispersiva e scissionistica (di quello scissionismo che la proporzionale, di per sé, incoraggia) irreggimentavano deputati e consiglieri comunali, designando i candidati fra gli elementi più docili per farne tante pedine, con innegabile scadimento della classe politica. La sovranità dello stato, del popolo, del parlamento si trasferiva nei partiti. Gli organi costituzionali dello stato si limitavano a « registrare » le decisioni prese dai partiti o concordate tra di essi.

Oggi la frammentazione progressiva, che la proporzionale favorisce, coinvolge gli stessi partiti, dove la segreteria politica stenta ad imporre una disciplina alle correnti, sempre più autonome, ed ai gruppi di interessi. Poiché invero, sotto un certo aspetto, « ciascun partito è costituito di tanti segmenti quanti sono gli interessi che vi confluiscono. Ciascun gruppo di

interessi è legato a una determinata e circoscritta categoria di persone, che si cercano i loro patroni nel mondo parlamentare astraendo da qualsiasi pensiero politico, ma secondo i criteri commerciali dell'accaparramento dei negozi di vendita, così che non è raro che i patroni di un medesimo gruppo di interessi si trovino in partiti diversi ed avversi. Similmente i patroni sono rappresentanti non più nazionali e neppure provinciali; ma di tanti gruppi di persone che possono anche trovarsi sparpagliati in tutto il territorio della nazione, ma hanno perduto o fraintendono quello che è il vero interesse unitario nazionale. Questo rapporto tra interessati e patroni si lega — e non può essere altrimenti — attraverso un mandato non più generale, impersonale, come vuole la costituzione, ma specifico, personale, vincolante, sotto minaccia di disavventure elettorali ». (M. Vinciguerra, I partiti italiani dal 1848 al 1955). *Gli interessi contrastanti delle più disparate forze economiche e sociali generano la dialettica dei « gruppi di pressione » la cui « finalità non è più quella di premere* dall'esterno *sul potere politico ma di tagliare a fette il potere politico, rendendo complici i suoi organi, e per conseguenza disintegrando la stessa unità dello stato e del potere. In tali condizioni i gruppi di pressione si affermano come i protagonisti di una delle peggiori forme di feudalità che possano inquinare e mortificare un paese ».*

Partiti, correnti, gruppi si disputano i seggi della camera, del senato, del governo, dei consigli e delle giunte regionali, provinciali e comunali non solo ma anche dei consigli di amministrazione delle aziende autonome, delle imprese a partecipazione statale, degli enti di diritto pubblico, di società ed istituti dalle finalità più varie; e ancora non solo dei consigli di amministrazione, ma dei posti direttivi più importanti; ed anche dei meno importanti, dovunque si possa accedere con le raccomandazioni, con le quali, sistemati gli eletti, si cerca di sistemare anche gli elettori.

Analogamente ai gruppi di potere politico, anche i gruppi di potere economico (aziende pubbliche) ed accademico (università) si articolano in clientele personali o — se si preferisce — in gerarchie di signori feudali, vassalli e valvassori. L'intera repubblica italiana viene tagliata a fette, e tutto ciò che dovrebbe essere pubblico sta divenendo proprietà privata di qualcuno.

Il mantenimento delle diverse posizioni di potere è anche un mezzo per tradurre l'influenza politica in moneta, allo scopo di accrescere l'influenza stessa. Coloro che, grazie al partito o sottopartito, ottengono un posto rimunerato, cedono spesso gran parte dei loro emolumenti all'organizzazione che li ha portati su, per provvedere al suo finanziamento, al quale sono anche diretti i proventi di vendite di favori e di altre operazioni illecite. Tutto è fatto per la causa, quindi anche la coscienza è a posto. Sono un vero pozzo senza fondo le esigenze finanziarie dei partiti, dal momento che questi, lungi dall'essere pure e semplici organizzazioni elettorali, puri mezzi per promuovere l'elezione dei loro candidati, sono invece realtà fini a se stesse, organismi complessi e imponenti che soltanto vivono per aumentare il loro potere, veri e propri stati nello stato.

Partiti e sottopartiti sono impegnati in una lotta continua ciascuno per aumentare il proprio potere e quindi i propri mezzi finanziari e ancora, di riflesso, il potere. Tale fine perseguono attraverso manovre di ogni genere, patteggiamenti, alleanze concluse e poi disciolte e mutate secondo le neces-

sità del momento. Ogni governo è la risultante del parallelogramma di forze che mutano in continuazione; è il frutto di un equilibrio instabile, provvisorio.

La logica ed il senso comune ci dicono che ad un certo punto qualcuno dovrebbe prevalere e comandare, con un minimo di continuità. Di fatto, invece, avviene che « la lotta per il potere, la concorrenza fra i partiti, le correnti e gli uomini occupa quasi tutto il tempo dei dirigenti, quasi tutto lo spazio politico nel quale essi operano. Nessun ministro è mai certo di poter durare al suo posto, del quale, del resto, raramente si accontenta. Nessun presidente del consiglio può fare affidamento sulla leale solidarietà delle forze che lo sorreggono. Siamo sempre in periodo elettorale, anche se non abbiamo elezioni in quel momento, perché la scelta dei governanti non è mai chiara, non è mai stabile. Chi sta al governo ha spesso un piede nell'opposizione. E chi sta all'opposizione non solo ci sta di mala voglia, come è umano, ma pretende di arrivare al potere per vie traverse e trova nelle sue manovre appoggio in qualche gruppo e uomo della maggioranza. Nella confusa mischia che così si verifica le opposte schiere si mescolano, l'amico colpisce l'amico alle spalle e qualche volta di fronte, dando una mano all'avversario. Sembra un film western, con la sola importante differenza che lo sceriffo non arriva mai a rimettere ordine ». (D. Bartoli, L'importanza del potere).

Secondo Maranini un importante rimedio potrebbe consistere nell'adozione (sia pure graduata) del sistema uninominale a scrutinio unico, tradizionale nei paesi anglosassoni. Qui, in ciascun collegio, vince il candidato che riceve più voti, anche se non ottiene la maggioranza assoluta. Tutti i voti dati agli altri candidati vanno perduti. La competizione tende a restringersi ai due candidati più quotati che, oltre a venire presentati dai due partiti maggiori, devono essere scelti anche per il prestigio che riscuotono nel collegio elettorale per la loro personalità ed i loro meriti, e quindi non potranno mai ridursi a marionette di partiti o a meri fiduciari di gruppi di interessi. La competizione elettorale nel collegio finisce per vedere contrapposti un candidato più progressista ad uno più conservatore, di tendenze però non estremistiche ma moderate, data la necessità di conquistarsi i voti degli elettori di centro: « Il risultato dunque è sicuramente bipartitico nell'interno di ogni collegio, e tende ad essere bipartitico anche su scala nazionale, perché una competizione così semplificata elimina le mascherature ideologiche sotto le quali si ammanta il frazionamento politico dei paesi che hanno un diverso sistema elettorale »; mentre all'opposto « non solo in Inghilterra ma anche negli Stati Uniti, dove così grave è la eterogeneità politica, dove le tradizioni e condizioni locali sono così diverse, quel sistema genera un bipartitismo e un bipartitismo centrista ». (G. Maranini, op. cit).

Tale soluzione ostacolerebbe il frazionamento al livello sia dei partiti che delle correnti e dei gruppi di interessi. Favorirebbe, come si è visto, i grandi partiti, e li ridurrebbe a due. Gli elettori non si limiterebbero più a firmare una delega in bianco ai loro rappresentanti (che poi rimarrebbero padroni di fare e disfare a loro libito) ma li manderebbero al potere per porre in atto una determinata politica scelta chiaramente fra le diverse possibilità. Il leader del partito vittorioso diverrebbe automaticamente capo dell'esecutivo e vi rimarrebbe per l'intera legislatura (salva l'opportunità di nuove elezioni anticipate) e dovrebbe ritenersi personalmente impegnato

di fronte al popolo a tradurre in realtà quel programma politico per attuare il quale gli è stato affidato il potere.

Negli Stati Uniti e in Gran Bretagna il capo dell'esecutivo (presidente, primo ministro) è di fatto anche il capo del proprio partito; ed il partito è un'organizzazione elettorale creata per mandare al potere uomini responsabili, non per continuare a gestire il potere in proprio, senza alcuna responsabilità costituzionale, anche dopo le elezioni. Quindi i partiti, oltretutto, hanno funzioni più ridotte nei paesi anglosassoni, e richiedono finanziamenti minori e come tali esercitano un'influenza corruttrice di minore portata.

Per eliminare dalla radice quella forma di corruzione che nasce dal bisogno illimitato di denaro che hanno i partiti nel nostro paese, bisogna impostare le cose in maniera che tali bisogni vengano a ridursi. Le spese elettorali si possono limitare per legge, si possono finanziare i partiti direttamente, od anche indirettamente, concedendogli eque e gratuite possibilità di propaganda televisiva o radiofonica, e soprattutto possibilità di confronti, anche in locali e spazi aperti di proprietà pubblica messi a loro disposizione. La democrazia interna dei partiti e gli stessi loro finanziamenti possono venire sottoposti al controllo statale.

La diminuzione di potere che ne conseguirebbe non sarebbe tale da piacere agli apparati, ma questi potrebbero essere costretti a farvi buon viso dalla possibilità che una massa di elettori maturi ed attenti negasse il voto al partito corrotto per darlo al partito che dimostrasse di agire meglio, provocando così tra i due partiti una vera e propria concorrenza non solo di programmi politici a vasto raggio ma di correttezza elementare e quotidiana.

Non sarebbe male personalizzare al massimo la responsabilità di chi detiene il potere esecutivo. «In Inghilterra», scrive Laski, «se le cose vanno male o si commettono degli errori, noi ce la prendiamo con un'autorità anonima: il Governo; ma negli Stati Uniti è col presidente che il popolo se la prende». (H. Laski, La repubblica presidenziale americana). *Affidare a qualcuno una responsabilità significa appunto, in parole povere, avere qualcuno con cui «potersela prendere». La vera responsabilità è personale. Quella collegiale è una responsabilità per modo di dire. Un uomo non è responsabile di fronte a noi, se poi noi non possiamo chiamarlo a rendere conto del suo operato. Lo stesso presidente americano è formalmente irresponsabile nel senso che durante la sua permanenza al potere non può venire revocato né chiamato a rispondere formalmente della sua politica; ma egli è in effetti responsabile di fronte al popolo, che in continuazione segue e valuta il suo operato ed al termine del quadriennio potrà negargli la rielezione. Una democrazia potrà affidare ad un solo uomo anche poteri molto estesi, l'importante è che i poteri siano ben delimitati e che l'eletto ne sia reso responsabile. La cosa peggiore è che il potere vada a persone che non ne rispondono e che non si sa chi sono.*

Un mutamento radicale di regime non converrebbe probabilmente all'Italia la cui democrazia ha una tradizione parlamentare ormai consolidata e dove i ministri sono non soltanto gli esecutori delle volontà del parlamento ma le guide stesse del parlamento nell'attività che gli è specifica, i promotori della legislazione, ed è giusto quindi che siano resi responsabili di fronte alle camere; però il regime parlamentare italiano avrebbe forse

tutto da guadagnare se la somma del potere esecutivo venisse conferita ad un solo uomo, ad un presidente della repubblica eletto dal popolo. Tutto il potere che i partitocrati si sono arrogati e divisi tra loro senza più risponderne ad alcuno, tutto questo potere esecutivo verrebbe recuperato alla sovranità popolare; e di nuovo, dal popolo stesso, verrebbe conferito ad una persona responsabile, per finalità chiare, entro limiti precisi, per un tempo determinato.

In maniera analoga e parallela il potere legislativo verrebbe conferito al parlamento. La responsabilità dei ministri di fronte al parlamento, che essi guidano nell'attività legislativa dando poi esecuzione alle leggi, si concilia perfettamente con una responsabilità dei ministri di fronte ad un capo dello stato, che li nomina, e li potrebbe eventualmente revocare. La responsabilità dei ministri di fronte a parlamento e presidente della repubblica non contraddirebbe ma verrebbe, per così dire, inclusa, verrebbe ad esercitarsi all'interno della più ampia e fondamentale responsabilità dei deputati, dei senatori e del presidente di fronte al popolo, di fronte ad un corpo elettorale che potrebbe negargli la rielezione.

La durata in carica del presidente potrebbe essere ridotta ad una legislatura, ed il capo dello stato potrebbe essere rieletto contemporaneamente al parlamento. Potrebbe anche essere eletto da un parlamento che, all'inizio di ogni legislatura, funzionasse come assemblea di elettori di secondo grado, ciascuno delegato dal suo collegio non solo per svolgere nel corso del quinquennio una certa azione legislativa, ma per eleggere presidente della repubblica il leader del proprio partito: tale procedura scongiurerebbe qualsiasi difformità di risultati tra le due elezioni.

Stabilire il sistema uninominale anglosassone a scrutinio unico favorirebbe, come si detto, il bipartitismo, ostacolerebbe decisamente il frazionamento dei partiti e dei sottopartiti e renderebbe possibile la formazione di una maggioranza ampia, che si mantenesse stabile per tutto il corso della legislatura. Una tale riforma del sistema elettorale, adottata al momento giusto, potrebbe apportare benefici notevoli al regime parlamentare italiano. C'è però da chiedersi se la sua adozione potrebbe essere o meno benefica nel momento attuale. Purtroppo oggi la situazione italiana è tale che una polarizzazione della lotta politica che vedesse una sinistra ed una destra rigorosamente contrapposte si risolverebbe quasi inevitabilmente in una conferma della destra al potere per un lungo periodo indefinito senza possibilità alcuna di ricambio. E' quanto è accaduto ed accade nella Francia gollista e di Pompidou. Quale che sia la regolarità formale delle elezioni e di tutte le procedure, lo stato di cose che ne deriva è sostanzialmente antidemocratico, autoritario.

Solo quando venisse a concretarsi la possibilità effettiva di un ricambio democratico una soluzione bipartitica potrebbe aiutare la democrazia italiana a guarire, se non da tutti, da molti dei suoi mali, che derivano dall'adozione di un sistema elettorale quanto mai deleterio e nefasto. Che è poi un sistema che tanti uomini politici si sono creati su loro misura perché indubbiamente va a loro vantaggio in quanto ne fa degli oligarchi. Ma un ordinamento elettorale che favorisce l'oligarchia è decisamente svantaggioso per una nazione della quale i politici sono chiamati ad essere non i padroni ma i servitori.

[Filippo Liverziani]

IL RISORGIMENTO LIBERALE, I REAZIONARI E « LA DISCUSSIONE » — *C'è stato un modo di fare storia sul Risorgimento che si sta rivelando profondamente mistificatorio. Intendo alludere alla storiografia liberale e laicista che è riuscita per quasi un secolo a far accettare, con molta pomposità, le proprie tesi, paralizzando a livello di opinione pubblica comune ogni altro discorso storico.*

« I vincitori » hanno imposto il loro messaggio a tutti i livelli dall'unità in poi, riuscendo a permeare fin l'ultimo testo delle elementari. Un messaggio questo della storiografia liberale, tipicamente aristocraticistico, pretenzioso e retorico, completamente sradicato da una concezione della storia che vede le comunità (persone, tradizioni, memorie) partecipi e protagoniste dei fatti tanto sul piano interno che su quello esterno.

La storiografia risorgimentale, nel suo insieme, non è stata né "storia della pietà" (secondo la felice formula di don Giuseppe De Luca), cioè comprensione della vita e degli avvenimenti per le vie semplici e religiose, e non solo per eventi eccezionali, come sono quelle di un autentico popolo, né storia sociale, né capacità di afferrare, anche, le ragioni della parte avversaria. In realtà, ha mostrato tutti i limiti propri di una « costruzione » intellettualistica, compromessa col potere; un volto elitario dalle dimensioni tutto sommato meschine; vi si riscontra la sedimentazione e la propaganda di sentimenti inaccetabili non solo al cristiano, ma ad una mentalità moderna.

La xenofobia, l'esasperato nazionalismo che sottintendeva l'ideologia sociale ed etnica di una classe demiurgica e volgare come la borghesia, l'assoluta cecità di fronte a una prospettiva politica diversa da quella delle rivendicazioni territoriali ed etniche, l'intolleranza per « l'altro », l'esaltazione della guerra, vista non più secondo il tradizionale insegnamento cristiano di « prova » e di « espiazione », bensì come strumento di potenza, di esaltazione della violenza collettiva, di arricchimento (sic!) morale dell'uomo, la retorica e l'immediata consumazione dei valori (la patria per esempio) che vi venivano coinvolti (la retorica è sempre spia di un subconscio materialistico), sono alcuni luoghi comuni della storiografia liberale sul Risorgimento. Assieme ad un ottuso anticlericalismo, che era un'autentica discriminazione di classe nei confronti del popolo credente, assieme ad una mentalità razionalistica ed estetizzante, a un « eroismo » di casta che privilegiava per sé ogni fatto, trascurando i problemi vivi della socialità.

Chi vuole impostare correttamente il problema del fascismo non può partire soltanto dagli avvenimenti immediatamente precedenti la prima guerra mondiale, deve muoversi da questa storiografia, dalla sua parenetica, da quella sua spina dorsale, infaticabilmente intollerante e provinciale, dal tono disgustoso e di rissa di gran parte del cosiddetto risorgimento, compendiato, nella nostra memoria, in atmosfere stolide e raffinate quali il garibaldismo, le adunate massoniche, le sfilate dell'alta borghesia con bombetta e redingote.

Era quella un'Italia che non esisteva nella vita del nostro popolo: era

l'Italietta, congegnata a tavolino fra le grandi potenze, anglofila, scaturita fra una spremuta di the e le ambizioni territoriali di una dinastia frustrata come quella dei Savoia (monarchia dello spirito borghese). L'Italia liberale, con buona pace del senatore Spadolini, fu una torre d'avorio oltretutto fragile, i cui « profeti » erano più interessati allo sfruttamento delle classi popolari, che al reale progresso del Paese, la quale, nella comprovata tradizione savoiarda, faceva e disfaceva alleanze, pur di procedere nella « conquista » che il Piemonte andava facendo di altri territori, appartenenti a stati diversi.

Nessuno oggi può negare (e l'hanno sempre sostenuto sia i cattolici che i marxisti) che il Risorgimento è stata una guerra borghese e non una rivoluzione; una conquista che in nome di « ideali » nazionalistici ha prevaricato, massacrato per raggiungere un'unità, che era quella di una classe di rango bassamente enciclopedico e mercantile, di una casta paurosa ed imbelle, la quale approfittò delle debolezze altrui per estendere il proprio dominio. Alla luce di una mentalità più attenta come è quella della storiografia attuale, le guerre del Risorgimento hanno il significato di autentiche farse e il sapore di beffe per il popolo.

Parlare dell'Austria come di un regime terroristico, conculcatore dei diritti delle minoranze è un non-senso. L'Austria era un paese a mosaico, con radici storiche e politiche estranee alla mentalità savoiarda, dove giustamente il nazionalismo era rifiutato come mezzo per risolvere le controversie delle nazionalità. Non dirò che l'Austria fosse uno stato perfetto o anche esemplare; tuttavia non si può sottovalutare il suo sforzo nobile in un'Europa scossa da nazionalismi, elitari e decadenti, per tenere unite popolazioni tanto diverse in nome di ideali antitetici al sangue e al territorio.

Le autonomie nazionali avevano proprie strutture politiche, le minoranze vivevano rispettate, la burocrazia era giusta, solerte, intransigente, mossa da una concezione di servizio e non di parassitismo, di onestà e non di clientelismo.

L'impero asburgico, pur nell'anacronismo di alcune sue strutture politiche e sociali, aveva voluto significare che la coesistenza e la comunione fra popoli differenti era possibile. Per questo il nazionalismo vi fu combattuto aspramente; e ciò è un merito di cui l'Austria, oggi, a distanza di quasi un secolo può ben vantarsi. Il grande impero, come arrugginito don Chisciotte, combatteva al centro dell'Europa un'inutile battaglia contro i mulini a vento (i nazionalismi) sulle cui pale andava maturando la bufera che avrebbe insanguinato l'Europa e il mondo dal '15 al '45. Per questo l'Austria merita il nostro rispetto: per essere stata, pur tra ritardi, lacune, espansionismi, una speranza di un diverso modo di concepire la politica e l'uomo. Senza contare i suoi meriti amministrativi e sociali, che ancor oggi fra le anziane generazioni trentine sono ricordati con nostalgia.

Il grave errore della storiografia liberale, nei confronti dell'Austria, è stato quello di concepire l'impero asburgico secondo l'interpretazione nazionalistica, quando si sapeva che quello Stato era tuttaltra cosa del nazionalismo, edificato su basi popolari quasi plebiscitarie. « Il secolare nemico », infatti, non era che il risultato dell'ideologia nazionalistica la quale non poteva interpretare diversamente fenomeni politici diversi da sé, e vicini geograficamente. In fondo era l'immagine di se stessa, delle proprie

frustrazioni, della propria povertà morale, delle proprie incapacità politiche allo specchio della segreta coscienza.

L'Austria poteva essere solo per il Piemonte « il nemico secolare », ma non viceversa.

Dunque il Piemonte conquistò, poco a poco, l'Italia, grazie a vicende del tutto rocambolesche, che traggono la loro giustificazione e la loro origine soltanto nel gioco diplomatico delle grandi potenze europee. Per cui si può dire che la cosiddetta unità d'Italia fu in minima parte frutto della « rivoluzione liberale », e invece incontro fortunoso di occasioni storiche, che difficilmente potevano essere supposte o immaginate.

Il Lombardo-Veneto, il Sud, poi lo Stato Pontificio, quindi il Trentino e Trieste furono le tappe « gloriose » della borghesia piemontese. Ora Carlo Alianello tenta un affresco di stampo quasi legittimistico e borbonico nel suo libro La conquista del Sud *(Rusconi, Milano 1972). Egli vorrebbe fare opera di storico imparziale, ma alla resa dei conti egli non ci dà né un romanzo né un volume di storia. Le pagine scorrono fra documenti abbastanza ineccepibili e difficilmente rintracciabili nella storiografia corrente sull'argomento, che dimostrano ampiamente il carattere terroristico e di conquista dell'occupazione piemontese nel Sud, la quale rimase fra il '60 e il '70 del secolo scorso con 120-150 mila soldati fissi, allo scopo di reprimere il brigantaggio meridionale.*

Alianello è un romanziere, con tutta la nobile carica emotiva del meridionale che vede le proprie terre e le proprie memorie calpestate, per cui l'impeto lirico e la commozione trasformano spesso nudi ed autentici episodi di morte e di massacro in ballate, tenute insieme da un discorso eminentemente narrativo. La partecipazione, a causa delle terribili ferite ed ingiustizie inferte alla propria gente, lo fanno schierare, benché lui lo neghi, dalla parte dei borboni, ai quali intesse una poco lucida e poco corretta apologia.

Ora ciò, mi sembra, pregiudichi non poco la sua Conquista del Sud, *che ci fa conoscere, per la prima volta a livello molto diffuso, l'epopea di una resistenza meridionale che, ovviamente, date le forze in campo e l'assenso al Piemonte delle potenze europee non poteva non soccombere. Alianello, a mio giudizio, avrebbe fatto meglio a scindere i vincoli fra « brigantaggio » e corona borbonica, in quanto il significato profondo della resistenza meridionale, che venne combattuta da braccianti, pastori e preti contro l'invasore piemontese, fu una lotta popolare disperata, la quale non voleva certo riportare sul trono i borboni. Il voler ripristinare l'autorità dei borboni da parte dei resistenti può darsi fosse l'alibi di « sacre memorie dinastiche » per trovare anche esternamente un filo conduttore minimo o un punto d'incontro. La resistenza meridionale, e ciò è ben sottolineato dallo scrittore lucano, fu una rivolta radicale contro i « galantuomini », cioè i borghesi e i padroni piemontesi assieme ai collaborazionisti meridionali; una guerra di liberazione — si potrebbe dire — di « memoria cristiana », sollecitata da un cattolicesimo paesano e di pietà.*

Una ribellione audace e umile che rivendicò i suoi diritti (di affetti regionali, di libertà) contro l'intellettualismo dell'Italia liberale; e fu soprattutto un'ansia di giustizia che trasboccò per dieci anni da un capo all'altro delle Due Sicilie contro l'oppressore, il quale contribuì a peggiorare una situazione sociale già molto precaria.

Carlo Alianello, nelle pagine più « romanzate » e meno storiche, sa rendere con alta maestria di linguaggio i vincoli e le ragioni segrete della guerriglia del Sud, gettata allo sbaraglio tra fucilazioni, torture, massacri di interi villaggi, sopraffazioni di ogni genere, incendi di case e di paesi. I briganti uccisi dalla legalità liberale furono diverse migliaia. Nei momenti culminanti lo stile ha andamento cinematografico, e, di fronte, ci vengono innanzi cose, immagini, scene che il nazismo e lo stalinismo avrebbero rinverdito, molti anni più tardi, con maggiore ferocia.

La conquista del Sud *è una specie di romanza meridionale, concitata, ingenua, colma di compassione; suggestivo e anche poetico nei momenti migliori che fa di Alianello un interprete del profondo Sud, delle sue miserie e delle sue tradizioni, a livello di canto. Ma non è un libro di storia.*

Sul piano storico La conquista del Sud *merita ben altri approfondimenti e studi, di cui un esempio mi pare essere l'ultimo libro di Gabriele De Rosa:* Vescovi, popoli e magia nel Sud *(Guida, Napoli 1972).*

Tuttavia il libro di Alianello ha sconcertato non solo i liberali conservatori (vedi articoli di Jemolo su La Stampa *e di Lupinacci su* Il Corriere della Sera), *ma perfino i democristiani de* La discussione, *che per la penna di Ludovico Garruccio hanno tessuto un'apologia del Risorgimento liberale, dando del reazionario non solo ad Alianello e allo scrittore marxista siciliano Leonardo Sciascia, reo di aver scritto alcune giuste cose a detrimento dei piemontesi, ma perfino del regista Florestano Vancini, autore del film:* Bronte: cronaca di un massacro *(cfr.* La discussione *del 20 luglio 1972, pp. 10-11). Il regista citato, viene accusato come autore di un falso che « giova soltanto al conservatorismo più ottuso », soltanto perché ha tratteggiato, giustamente, la « cara » e intoccabile, finora, figura di Nino Bixio per quello che è stata: un sanguinario, un terrorista protetto dalla legalità monarchica savoiarda, un aguzzino della più straordinaria efficienza.*

Ritornando ad Alianello si può dire, certo, che non ha fatto con questo suo libro opera storica, ma parziale ed emotiva; tuttavia lo ha fatto con una tecnica narrativa di alto livello sconosciuta alla tradizione liberale; egli è senz'altro un reazionario, un controrivoluzionario che auspica la « rivoluzione borbonica » affinché quel segno dinastico torni a dominare paternalisticamente il popolo meridionale. Il regista Vancini, dal canto suo, non lo è affatto; egli ha voluto raccontare le atrocità di un'epoca, esaltata con estrema mistificazione dai vincitori.

Per parte nostra, avremmo voluto che il brigantaggio e la reazione ai piemontesi e ai galantuomini fossero interpretati come un'esigenza di rivoluzione cattolica, *umile e parrocchiale, legata alla viva tradizione delle autonomie locali, alla difesa delle libertà personali e delle proprie intangibili memorie avite. E se questa fu la parte, per così dire, nobilmente* conservatrice *di quella ribellione alla « conquista del Sud », ci fu pure una componente autenticamente rivoluzionaria e culturale: l'ansia di una profonda giustizia, il capovolgimento di strutture politiche e sociali ingiuste, anacronistiche come quelle dei borboni, la resistenza al nazionalismo astratto dei liberali, che proveniva dal fondo dell'illuminismo.*

Quella ribellione popolare e rurale, oggi, si può spiegare soltanto considerando il contesto di religiosità cattolica e meridionale che aveva alle spalle. Essa fu sì difesa di memorie religiose, ma anche incarnazione sto-

rica di queste memorie cattoliche *che avevano unito, più dei borboni incomparabilmente, le genti del Mezzogiorno. I borboni erano un accidente dinastico, un coperchio che nascondeva quello che bolliva dentro. E ciò che « bolliva » dentro era diverso da quello che i borboni volevano per i loro sudditi; e questo Carlo Alianello non lo ha capito.*

[Ferruccio Mazzariol]

UN ANTICO BIOGRAFO DI SANTA CATERINA FIESCHI — *Nell'Opus Catharinianum, troppo cospicuo per essere stato esplorato tutto e troppo disagevole e per poter essere tutto pubblicato, esiste un manoscritto conservato nell'archivio del capitolo metropolitano di Genova di un non identificato Paolo da Savona, frate minore del XVI secolo.*

E' una vita di « Madona Catarineta Adorna » scritta in volgare. Il libro manoscritto di frate Paolo, in quarto basso, coperto di cuoio scuro, è del 1520 all'incirca: il suo autore fu contemporaneo di Caterina Fieschi Adorno. E' composto di ottantanove fogli: già di proprietà di certo Giacomo Squarciafico fu presentato in copia tratta da un notaio, in data 27 agosto 1672, al processo di beatificazione. E' una biografia scritta con uno spirito e anche con una pratica ormai superati e anacronistici in pieno rinascimento, da un frate del quale conosciamo soltanto il nome; del quale conosciamo soltanto la regola religiosa; del quale proprio e solo attraverso i brevi capitoli percepiamo la spiritualità rimasta forse chiusa nelle celle del tempo lontano del XVI secolo.

Il minorita, che probabilmente conobbe Caterina Fieschi, volle per primo propagarne la vita e l'esempio senza impegnarsi nella diffusione delle idee e della dottrina. Alla conclusione della sua fatica, quasi con un gesto di ingenuità e di orgoglio, appose queste parole: « Scripsi ego Frater Paulus Saonensis, Servus Servorum Dei, in huius laboris remuneratione nil aliud peto, quam ut continuo in orationibus vestris me participem faciatis. Gaudete in Domino, semper iterum, atque iterum, dico gaudete ».

Questa sottoscrizione è forse la parte più immediata e più autentica di tutta l'opera. Con queste parole latine — una lingua quasi gridata lapidariamente — il buon frate rivelò un temperamento e un carattere, costretto il primo e modellato il secondo nel silenzio e nella pace del chiostro, secondo uno spirito che nell'ordine dei minori in pieno cinquecento non era sempre praticato. La sottoscrizione spiega la narrazione precedente: costituisce un fattore riassuntivo e di sintesi delle qualità religiose e umane di Paolo da Savona, il frate che nel corso di altri quattrocento anni, si è perduto e fino a oggi non è identificabile.

In questi quattro secoli la davvero singolare biografia di Madonna Catarinetta non è stata pubblicata se non in parte (1), e ha avuto limitata diffusione. Forse — ma non siamo in possesso di dati certi — circolò per qualche tempo, non più di dieci o di vent'anni, intorno al 1520 e poi fu

(1) *Vita Cateriniana*, nn. 1-13, Genova 1928-34.

per così dire riesumata la prima volta per il processo di beatificazione e la seconda volta, a distanza di poco meno di tre secoli dalla copia notarile, quando ne fu intrapresa la pubblicazione poi interrotta.

Sull'opera di Paolo da Savona pesa un giudizio negativo. Ecco, proprio sotto il profilo linguistico come è stata giudicata: « Lingua scadente, stile vischioso, periodo un poco stentato, la parlata ricca di dialettismi, la grafia spesso erronea nel raddoppiamento, ispirata al latino » (2). A prima vista parrebbe, che debba salvarsi la grafia sotto il profilo formale, che innegabilmente è abbastanza bella, almeno gradevole alla vista. Non posso fare a meno di rilevare però che un altro fattore positivo contribuisce a una certa facilità di lettura: il sommarietto immediato, breve, sintetico, premesso a ogni capitolo. Un fattore che può sembrare trascurabile, ma che invece fa parte del novero, scarso in verità, dei fattori di intelligibilità e di individuazione della personalità dell'autore. Paolo, infatti, abituato alla chiarezza della lingua latina, e quasi compiaciuto di certa pratica di lettura comune, riassume con poche parole, che sono sempre, quasi inspiegabilmente, le più appropriate, l'episodio che si accinge a narrare: non è sola premessa; è invito: « Incomincia la Vita, e Santa Conversatione de la Condam Madona Catarineta Adorna... » (3).

Per noi il sommarietto serve di spiegazione, di illuminazione, sia pure insufficiente, della cultura e della sensibilità dell'autore. In realtà, egli nato nel cinquecento, vissuto senza dubbio anche a Genova, quando i fermenti rinascimentali e di riforma si risolvevano nel movimento assistenziale inventato e cominciato da Caterina e continuato, in un concreto e provvido e presto propagato attivismo, da Ettore Vernazza e dai suoi compagni, era un minorita del trecento: rimasto alla necessità di quegli esempi che erano di richiamo e di invito per il popolo, la gente comune, quella che in chiesa pregava in umiltà e soprattutto in ingenuità. Per questo il suo buon volgare, che nonostante un giudizio negativo e autorevole, se non è bello, certo è buono, dedicato com'era nelle intenzioni dell'autore, o del trascrittore, alla gente comune, umile, ignorante, misera; e serba nel tempo fino a noi una calda certezza popolesca. Allora, subito dopo la morte di Caterina Fieschi, la donna che aveva tanto interessato il popolo, c'era necessità di una sua biografia, o meglio, di una sua vita, perché la rievocazione si mantiene e si equilibria da sé nella concretezza dei fatti e delle vicende, che potesse essere letta e forse anche narrata tramandata a voce dal popolo, quel popolo che nell'ospedale di Pammatone, la piccola donna aveva incontrato e aiutato. La gente comune infatti, non avrebbe capito il significato della dottrina cateriniana: ecco perché Paolo da Savona, che manifesta un senso cronacistico ben definito, appena offuscato da certi inevitabili stenti stilistici, per lui che tutti i giorni con i confratelli probabilmente parlava dialetto; per lui che pure era stato abituato — oso dire addestrato — al latino, alla cultura latina intesa ancora come mezzo di propagazione, di apostolato, di solidità spirituale, escluse dal suo racconto, dalla sua rievocazione ogni fondamento dottrinale.

Non è una manchevolezza: è il risultato di un deliberato proposito,

(2) P. Umile Bonzi da Genova, *S. Caterina da Genova*, volume II, p. 13 e ss., Torino 1962.

(3) *Vita Cateriniana*, n. 1.

che non deve essere stato facile da mettere in pratica. Paolo, infatti, era un uomo colto: non è indispensabile conoscerne le abitudini, l'individualità, la persona, le caratteristiche fisiche per intuirlo. Basta osservare i sommarietti e meditare la sottoscrizione finale. Se egli avesse potuto scrivere quella biografia in lingua latina probabilmente ci avrebbe lasciato un testo agile e tuttavia composito, ben costrutto e di illuminata intelligibilità. Egli rimase nello spirito di immediata ingenuità e di ardore dei suoi confratelli di due secoli prima, e naturalmente un po' per la cultura acquisita, un po' per un distacco fisico dalle vicende del suo tempo — unica esclusione può appunto essere stata la rievocazione cateriniana — l'ingenuità stessa perde freschezza proprio nella lingua, che non è certo quella — e non può essere — dei contemporanei, Machiavelli, Guicciardini, Bandello, Castiglione, Bembo.

Buon volgare autentico il suo: non lingua e stile. I latinismi — molti, che sono sembrati troppi ai pochi lettori moderni del manoscritto — sono quelli del quattrocento, appena di trent'anni prima, abituali a Domenico da Prato, al Pulci, al Burchiello, al Poliziano, all'Alberti, accresciuti forse per la mancanza nello scrittore di una sicura acquisizione linguistica. Dal dialetto egli passa rapidamente al latino: il primo detto, praticato, parlato nel chiostro, nel refettorio, nei conventi; il secondo magari praticato in coro e in biblioteca. Ancora verso il 1520, quando Paolo scrive, l'insegnamento nelle scuole dei frati minori, e soltanto latino, ed egli che nel distacco da certi avvenimenti, anche e soprattutto quelli della cultura dei fondaci, delle corti, delle prime università, delle cancellerie, gradisce la solitudine del chiostro, per quell'ingenuità e per quell'immediatezza che deriva e libera dalla sua propensione per l'ambiente spirituale francescano tramandato nelle sue caratteristiche anche formali attraverso gli scritti di alcuni stupiti e spontanei trecentisti, intuisce la certezza e la forza del volgare. Sebbene il suo volgare non possa essere quello di uno qualsiasi degli scrittori del tempo, tutti già maturati nello stile.

Così in questo dilemma tra dialettismi abituali, genuini, perfino istintivi, e latinismi altrettanto abituali, ma inevitabili perché pregi e soluzioni colti e presi a piene mani in un corredo che non è solo personale, il manoscritto cinquecentesco del minorita savonese, ha una sua qualità positiva, che sta fuori dello stile — giudicato con severità « vischioso » (4) —; che si compone nella realtà e nella concretezza della prosa.

Un'altra biografia, fra le tante, del XVI secolo, ebbe fortuna: il Libro de la vita mirabile et dottrina santa de la beata Caterinetta da Genoa. Nel quale si contiene una utile et catholica dimostratione et dichiaratione del purgatorio. Stampata in Genova per Antonio Bellono. Nelli anni del Signore 1551. *Ma questa, per così dire incolta e popolare del Savonese che non ha mai avuto l'onore della stampa a Genova nei primi trent'anni del cinquecento fu senz'altro più conosciuta, più letta per la sua diretta comunicabilità.*

La personalità di Paolo non si nasconde interamente nell'oggettività del racconto. Alcuni fondamenti costitutivi e originali che si traducono, anzi si manifestano nella lingua, emergono anche dal modo. di raccontare, che non è stile: la storia umana di Caterina si svolge naturale, ed — anche questo è indizio di una spontaneità — con una propensione

(4) P. Umile Bonzi, op. cit., p. 13.

alla concretezza: sta nei fatti, che per la storia della donna sono già notevoli, utili per una meditazione.

L'argomento è sempre rispettato nella sua unità e nella sua interezza, ed è subito manifestato al lettore: « Fu neli nostri iorni nela Città di Janoa una nobilissima Matrona nominata Chatarinetta Adorna da lo eterno Idio ellecta. Questa figliola de lo eterno Padre di otto anni in cercho ebbe dal Signore suo instincto di penitentia, e dormiva sù la paglia, e sotto il Capo si poneva uno legno, e quando andava ne la Camera se li affligevano per dollori, et amaritudini di tante passione portate da lui per nostro amore. Per amor del quale viveva cum grande simplicità, e correndo per la via de li Divini precepti, non curandosi parlare cum niuno, ubedientissima à soi Parenti » (5).

Lo scrittore è tutto già annunciato. Nelle prime frasi è andato già diritto allo scopo: raccontare la vita di Catarinetta Adorno, e presentarne subito il personaggio come se fosse ancora vivo. C'è il tema; c'è l'opera; c'è anche l'autore, con i suoi latinismi e con i suoi dialettismi; con un modo di scrivere che è già asciutto, essenziale, non ancora deteriorato per la fatica — un annebbiamento di concetti che talvolta contribuisce al rilievo delle asperità stilistiche — spesso preponderante nei capitoli susccessivi.

Questo indizio determina con gli altri, con le manchevolezze, che si acuiscono nella trasposizione grafica dei raddoppiamenti fonetici liguri, una pesantezza, che nel caso di pubblicazione potrebbe anche essere parzialmente emendata.

Rimane il dubbio, la supposizione messa avanti da padre Umile da Genova, che Paolo fosse un trascrittore. Lo escluderei, sebbene la dimostrazione tentata dall'acuto studioso dei manoscritti e del pensiero caterineniani, crei qualche suggestione. Nella prima metà del XVI secolo circolavano molte biografie manoscritte della Fieschi, e tutte forse contenevano e tramandavano parti e princìpi assai simili. Questo « manoscritto C » dell'Opus Catharinianum non è immune da queste parti e da questi princìpi, che si ricongiungono tutti a un comune e generale sentimento nei confronti della donna. Anzi se un pregio esso può avere — gli deve essere riconosciuto — è quello della maggiore semplicità; della più netta incisività. Il merito di queste componenti è solo e tutto di frate Paolo che per essi soli merita di essere autore, originale, personale; egli e non altri.

E' inevitabile quindi ritornare alla personalità dell'autore, che nonostante la scoperta originalità dell'opera, rimane nell'ombra, collegato soltanto per un tentativo di identificazione e di ricerca al tenue e contenutissimo indizio della dichiarazione di uno dei testimoni escussi nel processo di beatificazione della Fieschi: « et moram trahebat in Conventu sito versus Sextrium Ianuensis Diocesis ». Una dichiarazione che risale al 1672, oltre centocinquant'anni dalla stesura della biografia. Perché Paolo da Savona in un convento presso Sestri? Per quanto tempo? E perché Paolo da Savona?

[Giuseppe Marasco]

(5) *Vita Cateriniana*, n. 1.

RELIGIONE E SCUOLA

RIVISTA DELL'INSEGNANTE DI RELIGIONE

✳ Una rivista nuova per una situazione nuova

La situazione della scuola italiana è in piena evoluzione.
Anche l'insegnamento della religione attraversa un momento delicato per difficoltà di nuovo tipo, che spesso ingenerano un atteggiamento di disarmo. «Religione e Scuola» si pone in questo contesto con senso di realismo e di responsabilità, per una presenza più incisiva nella scuola dell'insegnante di religione.

✳ Un sussidio pratico per l'educatore

«Religione e Scuola» intende offrire prevalentemente strumenti pratici per l'ora di religione nella scuola media superiore ed inferiore. Ogni mese offrirà:

- Dossier monografici su temi dell'insegnamento, trattati dai vari punti di vista, con note metodologiche per l'insegnante. Di questi dossier si faranno estratti che possono esser messi nelle mani degli alunni come traccia di ricerca personale o di gruppo.
- Rubriche integrative sui problemi della scuola e dell'insegnante di religione.
- Rubriche di informazioni bibliografiche, scambio di esperienze, psicologia di gruppo, colloquio con i lettori.

✳ Una iniziativa a collaborazione interdisciplinare

Per realizzare «Religione e Scuola» si uniscono in collaborazione teologi, filosofi, psicologi, pedagogisti, catechisti, esperti in problemi scolastici ed esperti in varie discipline.
La direzione è affidata a Luciano Borello, in collaborazione con Enzo Giammancheri, Rosino Gibellini, Bruno Maggioni, Giancarlo Negri, Gianangelo Palo, Flavio Payer, Armido Rizzi, Giorgio Straniero ed altri.

L'abbonamento annuo di L. 4.000 decorre da ottobre a settembre.

Editrice Queriniana - Via Piamarta, 6 - 25100 Brescia

INDICE GENERALE DELL'ANNATA

Anno VII - 1972

RENOVATIO, rivista trimestrale di teologia e cultura, anno VII, 1972 - *direttore:* Guglielmo Luigi Rossi - *direttore responsabile:* Gianni Baget-Bozzo - *redattore:* Alberto Gagliardi - *uffici:* via XII Ottobre 14, Genova - aut. del trib. di Genova n. 27/66 - *con approvazione ecclesiastica* - tipografia: Grafica Bi-Esse Genova - *abbonamenti:* L. 2.500 per l'Italia, L. 3.200 per l'estero.

EDITORIALI

* IL TERZO SINODO . . .. pp. 3- 4

* L'ELEZIONE DEL ROMANO PONTEFICE . » 155-156

* I TEOLOGI IN TEMPO DI CRISI . . . . » 331-332

* DIECI ANNI DALL'INIZIO DEL SECONDO CONCILIO VATICANO . . . . . » 491-494

ARTICOLI

Gianni Baget-Bozzo - Magistero e sensus fidei . . pp. 335-348

Gianni Baget-Bozzo - La crisi della teologia speculativa . . . . . » 497-512

Edoardo Benvenuto - Quale giustizia? . . . » 23- 36

Edoardo Benvenuto - La fine del post-concilio . » 349-376

Luigi Bogliolo - L'uomo nella storia dell'essere . . » 7- 22

Josè A. de Aldama - Pluralismo teologico o pluralismo dogmatico? . . . . . » 159-166

Bernardo Monsegù - Sacramentalità dell'episcopato e collegialità . . . . . » 167-184

NOTE

Gianni Baget-Bozzo - Per una teologia dell'eschaton » 51- 58

Giulio Basetti-Sani - Hosayn Ibn Mansour al-Hallaj, martire mistico dell'Islam . . . . . » 217-238

Etienne Catta - Vescovo e profeta: il cardinale Pie . » 551-560

Giorgio Fabbri - Anima e tempo . » 540-550

Claudio Leonardi - Storia del Cristo, storia del mondo . . . . . pp. 187-216

Claudio Leonardi - Burckhardt e il rifiuto della filosofia della storia . . . . . » 515-539

Filippo Liverziani - Umanesimo e rivoluzione (I) . » 59- 68

Filippo Liverziani - Umanesimo e rivoluzione (II) . » 239-255

Tiburzio Lupo - La storia evolutiva del matrimonio secondo Schillebeeckx . . . . . » 69- 81

Tiburzio Lupo - L'« Imitazione di Cristo » . . . » 561-571

Ferruccio Mazzariol - La religiosità di Federigo Tozzi » 572-578

Battista Mondin - I teologi senza Dio . . . . » 413-425

Jesus Solano - Persona di Cristo ed Eucarestia . . » 379-390

Francesco M. Sole - Il ripudio nella Bibbia . . . » 82- 94

Francesco Spedalieri - L'assunzione di Maria nella sacra Scrittura . . . . . » 39- 50

Raimondo Spiazzi - Vocazione sacerdotale e chiesa locale . . . . . » 391-400

Piero Zoccola - Dalla prima Internazionale al bolscevismo . . . . . » 401-412

LIBRI

Recensioni a cura di: *Gianni Baget-Bozzo, Bonifacio Baroffio, Edoardo Benvenuto, Evandro Botto, Oddo Bucci, Filippo Garrone, Filippo Liverziani, Ferruccio Mazzariol, Oscar Meo, Felice Molinario, Giorgio Sola, Francesco Spedalieri, Sandro Strozzi, Piero Zoccola.*

Autori vari - « Una psicologia per la liberazione » *(F.G.)* . pp. 455-457

Autori vari - « La svolta Vechi: l'intelligencija russa tra il 1915 e il 1917 » *(P.Z.)* . . . . . » 267-269

Autori vari - « Temi spirituali dagli scritti del secondo ordine francescano » *(G.B.B.)* . . . . . » 287-289

Autori vari - « Mysterium salutis » *(G.B.B.)* . . » 612-616

Alce Nero - « La sacra pipa » *(O.M.)* . . . . . pp. 273-275
Ambrosetti G. - « Diritto naturale cristiano » *(S.S.)* . . » 616-618
Anatriello P. - « Il buddismo nella società birmana » *(F.G.)* » 289-291
Arendt H - « La crise de la culture » *(G.B.B.)* . . . . » 590-592
Bulgakov S. - « Il Paraclito » *(G.B.B.)* . . . . . » 440-443
Blatty W.P. - « The exorcist » *(F.G.)* . . . . . » 623-624
Cabasilas N. - « La vita in Cristo » *(G.B.B.)* . . . . » 269-270
Camus A. - « La morte felice » *(P.V.)* . . . . . » 107-108
Casalis G. - « Predicazione atto politico » *(O.B.)* . . . » 610-612
Castro F. - « Alle masse di Cuba » *(F.G.)* . . . . . » 120-121
Clément M. - « Le Christ et la revolution » *(O.B.)* . . . » 584-586
Colombo G. - « Per la liberazione dell'uomo » *(F.G.)* . . » 450-451
Colson J. - « Paul apôtre martyr » *(G.B.B.)* . . . . . » 132-133
Dahrendorf R. - « Uscire dall'utopia » *(G.S.)* . . . . » 108-111
De Unamuno M. - « Diario intimo » *(F.M.)* . . . . . » 437-439
De Vaux R. - « Histoire ancienne d'Israel » *(G.B.B.)* . . » 265-267
De Lubac H. - « Les églises particulières dans l'Eglise universelle » *(G.B.B.)* . . . . . » 443-446
Doni R. - « Passaggio del fronte » *(F.M.)* . . . . . » 448-450
Dufort J.M. - « Le symbolisme eucharistique aux origines de l'Eglise » *(G.B.B.)* . . . . . » 112-114
Duquoc C. - « Christologie » *(G.B.B.)* . . . . . » 620-623
Emmanuel - « Pour commenter la Génèse » *(G.B.B.)* . . » 124-127
Feuillet A. - « Le mistère de l'amour divin dans la théologie johannique » *(G.B.B.)* . . . . . » 601-604
Gallinari L. - « Saggezza antica » *(F.L.)* . . . . . » 119-120
Grant R.M. - « Le Dieu des premiers chrétiens » *(G.B.B.)* . » 280-281
Hamilton A. - « L'illusione fascista » *(F.M.)* . . . . » 598-600
Heschel A.J. - « Il Sabato » *(O.M.)* . . . . . » 434-437
Horkheimer M. - « Rivoluzione o libertà? » *(O.B.)* . . . » 291-293
Huber G. - « Mon ange marchera devant toi » *(F.G.)* . . » 103-104
Iori V. - « Chiesa, struttura politica e lotte sociali in Brasile » *(F.G.)* . . . . . » 604-605
Jaffe H. - « Dal tribalismo al socialismo » *(F.G.)* . . . » 271-273
Javelet R. - « Image et ressemblance au douzième siecle de saint Anselme à Alain de Lille » *(G.B.B.)* . . . . » 128-132
Jeremias J. - « New Testament theology » *(G.B.B.)* . . . » 104-107
Jossa G. - « Regno di Dio e Chiesa » *(G.B.B.)* . . . . » 453-455

Küng H. - « Prêtre pour quoi faire? » *(G.B.B.)* . . . . pp. 259-261
Lengsfeld P. - « Adam et le Christ » *(G.B.B.)* . . . . » 97- 99
Lévêque J - « Job et son Dieu » *(G.B.B.)* . . . . . » 282-284
Lombardo Radice L. - « Gli accusati » *(F.G.)* . . . . » 595-598
Longenecker R.N. - « The christology of early jewis christianity » *(G.B.B.)* . . . . . » 116-118
Marafini G. - « La testimonianza cristiana nella società secolarizzata » *(F.G.)* . . . . . » 586-587
Marc'Hadour G. - « Thomas More ou la sage folie » *(F.G.)* . » 284-285
Mckenzie J.L. - « L'Evangile et le pouvoir dans l'Eglise » *(G.B.B.)* . . . . . » 261-263
McL. Wilson R. - « Gnosis and New Testament » *(G.B.B.)* . » 99-101
Moron Arroyo C. - « La mistica espanola » *(F.M.)* . . . » 464-466
Noventa G. - « Hyde Park » *(F.M.)* . . . . . » 618-620
O'Connor E.D. - « The pentecostal movement in the catholic Church » *(G.B.B.)* . . . . . » 451-453
Pannenberg W. - « La teologia e il regno di Dio » *(G.B.B.)* . » 446-448
Pataq Siman E. - « L'experience de l'Esprit par l'Eglise d'apres la tradition antiochienne » *(G.B.B.)* . . . . . » 285-287
Penzo G - « Pensare heideggeriano e problematica teologica » *(G.B.B.)* . . . . . » 457-458
Plé A. - « Freud e la religione » *(F.G.)* . . . . . » 127-128
Plebe A. - « Filosofia della reazione » *(E.B.)* . . . . » 278-280
Plebe A. - « Quel che non ha capito Carlo Marx » *(O.M.)* » 605-608
Rahner H. - « L'ecclesiologia dei padri » *(G.B.B.)* . . . » 431-434
Ramos-Regidor J. - « Il sacramento della penitenza » *(F.S.)* . » 263-264
Ratzinger J. - « Storia e dogma » *(E.B.)* . . . . . » 101-103
Reck-Malleczewen F. - « Il re degli anabattisti » *(O.M.)* . . » 458-460
Sarale N. - « La santa agonia » *(F.G.)* . . . . . » 463-464
Schoonenberg P. - « The Christ » *(G.B.B.)* . . . . . » 460-463
Sermonti G. - « Il crepuscolo dello scientismo » *(F.G.)* . . » 123-124
Simeon le Nouveau Théologien - « Hymnes » *(G.B.B.)* . . » 592-595
Telmon V. - « Riforma dei licei e scuola dell'adolescenza » *(F.G.)* . . . . . » 277-278
Tillich P. - « La naissance de l'esprit moderne et la théologie protestante » *(G.B.B.)* . . . . . » 588-590
Tresmontant C. - « Les problèmes de l'athéisme » *(G.B.B.)* . » 581-583
Turrado A. - « Diòs en el hombre » *(G.B.B.)* . . . . » 275-277
Valori P. - « L'esperienza morale » *(F.G.)* . . . . » 439-440

Vilela A. - « La condition collegiale des prêtres au III siècle » *(G.B.B.)* . . . . . pp. 114-116
Von Balthasar H.U. - « L'impegno del cristiano nel mondo » *(E.B.)* . . . . . » 121-123
Von Balthasar H.U. - « Punti fermi » *(G.B.B.)* . . . . » 429-431
Warnier P. - « Pressentir la lumière » *(B.B.)* . . . . . » 608-610

POSTILLE

Gianni Baget-Bozzo - Cattolici e anglicani sulla dottrina eucaristica . . . . . pp. 318-321
Gianni Baget-Bozzo - Chiese calcedonione e non calcedoniane » 321-323
Gianni Baget-Bozzo - Gesù e la politica . . . . . » 137-140
Gianni Baget-Bozzo - I canonisti dell'Opus Dei e la « Lex fundamentalis » . . . . . » 304-306
Gianni Baget-Bozzo - Il clamore di « Panorama » e il silenzio di don Dossetti . . . . . » 475-476
Gianni Baget-Bozzo - In che senso Augusto del Noce sia un pensatore cattolico . . . . . » 469-474
Gianni Baget-Bozzo - La dialettica di Mao . . . . . » 140-143
Gianni Baget-Bozzo - Rivista « Communio »: una comunione difficile . . . . . » 297-299
Gianni Baget-Bozzo - « Sette Giorni », Adriana Zarri e i « dogmi » rivisitati . . . . . » 627-630
Oddo Bucci - Il « lessico famigliare » di don Giulio Girardi e la teologia politica . . . . . » 485-488
Dénise Judant - « Una spada ti trapasserà l'anima » . . . » 145-149
Filippo Liverziani - Civiltà industriale e umanesimo . . » 300-304
Filippo Liverziani - Feudalesimo e partitocrazia . . . » 637-641
Filippo Liverziani - Neocolonialismo e sviluppo . . . » 323-326
Tiburzio Lupo - Un passo avanti rispetto alla « Humanae vitae »? . . . . . » 477-485
Giuseppe Marasco - Un antico biografo di santa Caterina Fieschi . . . . . » 646-649
Ferruccio Mazzariol - Il risorgimento liberale, i reazionari e « La Discussione » . . . . . » 642-646
Ferruccio Mazzariol - I non conformisti degli anni trenta . » 631-637
Renzo Morchio - Biologia molecolare e libri recenti . . . » 311-318
Michele Orsi - Il genio spirituale del Rinascimento . . . » 306-310
Domenico Petri - La riscoperta dell'ebraismo . . . . » 143-145

Traduzioni di articoli e note a cura di: A. Agostini, F. Garrone, A. Gagliardi.

I prezzi aumentano, ma non aumenta il prezzo di « Renovatio ».

Anche questo un modo di andare contro corrente. Per questo vi chiediamo di abbonarvi.

La quota annua per il 1973 è confermata in lire 2500 per l'Italia e in lire 3200 per l'Estero.

ABBONAMENTI

Italia	**L. 2.500**
Estero	**L. 3.200**

L'abbonamento si sottoscrive versando l'importo sul conto corrente postale n. 4/28489 intestato a RENOVATIO.

L'importo può essere anche rimesso con assegno bancario o in francobolli da inviare agli uffici della rivista.

L'abbonamento di chi ha già ricevuto quattro fascicoli è scaduto.

Per ogni cambio di indirizzo si prega inviare lire 100 in francobolli

Per abbonamento dall'estero effettuare la rimessa a mezzo vaglia postale internazionale.

Les abonnés étrangers peuvent nous envoyer le montant de l'abonnement par mandat poste international.

Los senores suscriptores extranjeros pueden remitirnos el precio de la suscripción por giro postal internacional.

Zahlungen vom Ausland erbeten internationaler Postanweisung.

Foreign subscribers may subscribe by money-orders.

UNA COPIA

Lire 800

« RENOVATIO » E' IN VENDITA NELLE SEGUENTI LIBRERIE:

ANCONA
« Fogola », piazza Cavour 4-5

CHIAVARI
« La Zafra », via Martiri della Liberazione, 36

FIRENZE
« Il Parterre », viale don Minzoni 25c

GENOVA
« Arcivescovile », via. T. Reggio 45 r.
« Burloni », via Balbi 4
« Edicola cln. Orfeo », via XX Settembre
« Figlie di S. Paolo », via Buranello n. 224 r. (Sampierdarena)
«Piccola Libreria», via Colombo 12 r.
« S. Paolo », piazza Matteotti 31 r.

LECCE
« Figlie di S. Paolo », via Paladini 9

MILANO
« Angelicum », piazza S. Angelo 2
«Edizioni Paoline», piazza Duomo 20

PADOVA
« Gregoriana », via Roma 13

ROMA
« Ancona », via Conciliazione 63
« Paesi Nuovi », piazza Montecitorio 60
« S. Paolo », via della Conciliazione 16/20
« Salesiana », via Marsala 40

SAVONA
« Figlie S. Paolo », p.zza Vescovado 1

TORINO
« S. Paolo », via Consolata 1 b

TRENTO
« Artigianelli », via S. Cuore 35

TREVISO
« S. Paolo », piazza Duomo 2

VENEZIA
« Pio X », S. Marco 337 c

VERONA
« Salesiana », via Rigaste S. Zeno